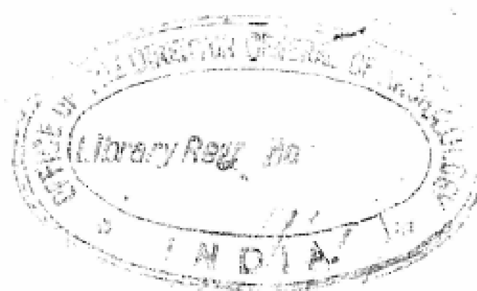
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION
TOME XXXVI

CONFÉRENCES
AU MUSÉE GUIMET



Chalon-s -Saône. — Imprimerie Française et Orientale, E BERTRAND

CONFÉRENCES

FAITES

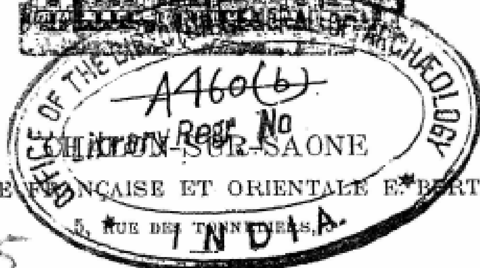
AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. L. DE MILLOUÉ, HENRI CORDIER,
R. CAGNAT, le Comte GOBLET D'ALVIELLA,
SYLVAIN LÉVI, JACQUES BACOT,
Mlle D. MENANT







CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND
5, RUE DES TONNELIERS, 5
1912

ANTHROPOMORPHISME

ET

ZOOMORPHISME

PAR

L. DE MILLOUÉ

« Dieu fit l'homme à son image », nous dit la Bible, et cette phrase, d'une présomption si orgueilleuse, a suffi longtemps, sans autre recherche, pour expliquer aux croyants orthodoxes l'étrange aberration d'esprit qui a fait attribuer à l'être abstrait qu'est la Divinité la forme humaine, c'est-à-dire une forme concrète et matérielle.

Mais ne nous hâtons pas de jeter la pierre au rédacteur de la Bible. Il n'a fait en somme, avec seulement un peu plus d'outrecuidant orgueil, péché mignon de la race sémitique, qu'exprimer une idée universellement admise dans l'antiquité, celle de la supériorité de l'homme

sur toutes les autres créatures et son identité de nature avec la divinité.

« Les dieux, les êtres et les choses ne font qu'un », ont depuis des siècles proclamé les sages de l'Inde, et il ne serait pas difficile de découvrir cette même opinion dans les œuvres de Platon.

Certains peuples ne se sont pas préoccupés de rechercher leurs origines, les Grecs entre autres ; certains se sont modestement déclarés issus des dieux, tels par exemple les Japonais ; mais tous, sauvages ou civilisés, dès les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, ont donné ou cherché à donner à leurs dieux, dans leurs traditions religieuses et dans leurs idoles, l'apparence humaine, sans doute par un besoin instinctif de concrétisme : de nos jours encore, ne représente-t-on pas Dieu le Père sous les traits d'un vénérable vieillard à grande barbe blanche ? J'avoue humblement ne pas comprendre la raison de cette figuration : Dieu étant éternel ne peut être ni jeune, ni vieux, et encore, entre les deux, je me le figurerais plus volontiers éternellement jeune ; mais il paraît que cela dérangerait toutes les idées qu'on s'en

est faites depuis le temps où Moïse lui prit une *interview* sur le Sinaï.

Passe donc pour l'anthropomorphisme, non seulement des dieux, mais encore des génies et des démons, puisque l'homme de tous les temps et de toutes les races a besoin pour se figurer l'abstrait de le revêtir d'une forme concrète ; surtout, comme c'est presque partout le cas, puisque l'homme arrivé à un certain degré de civilisation, de culture morale et artistique, s'efforce de doter ses dieux de toute la somme de beauté idéale, de force et de grandeur qu'il peut imaginer. Il conçoit, il sait que les dieux sont supérieurs à lui de toutes manières, et il tâche d'exprimer de toutes manières cette supériorité dans les hymnes qu'il leur adresse et dans les images qu'il en fait ; les dieux sont toujours plus beaux et plus grands que les hommes mis en leur présence. L'exemple le plus frappant se trouve sur les monuments égyptiens, où les dieux ou le Pharaon, lui-même un dieu sur la terre, ont toujours une stature double au moins de celle des personnages groupés autour d'eux.

Mais que dire de cette étrange aberration qui fait attribuer aux dieux des visages

effroyables, qui multiplie leurs têtes, leurs bras, leurs jambes, leur donne des têtes d'animaux ou même les représente tout à fait sous la forme animale ?

La plupart de ces anomalies, d'un caractère qui semble plutôt injurieux pour la divinité, ont reçu des explications scientifiques ou plausibles, sans parler de celle, très logique du reste, présentée par le Brâhmane philosophe Arunandi Çivācārya, « que Dieu étant tout-puissant peut prendre toutes les formes qu'il lui plaît et qu'il juge utiles à ses desseins ».

Voici, du reste, *in-extenso* le passage du Çiva Jnāna Siddhiar qui nous révèle quelle conception élevée les Hindous se font de la divinité, en dépit de la multiplicité des dieux qui la représentent ; il ne faut pas oublier, pour comprendre ce passage, que la secte çivaïte fait de Çiva le dieu suprême, unique, de qui tous les autres ne sont que de simples manifestations.

« Toutes les choses qui sont dans le monde existent avec ou sans forme. Une chose ne peut pas se transformer en une autre radicalement différente. Ainsi, si vous dites que Lui, l'infiniment intelligent, est exclusivement sans

forme, sachez qu'il sera mis au rang des objets de l'univers. »

« Il n'est pas dans un état de servitude corporelle, ni dans un état d'affranchissement de cette servitude. Il n'est pas une substance, nous le savons. Il n'a ni commencement ni fin. Il est immesurable. Nous n'avons donc ni règle, ni autorité pour décrire la nature de notre Dieu, ou pour dire de Lui qu'il existe dans une certaine forme, ou qu'il prendra quelque forme particulière et aucune autre. »

« Comme il n'est pas privé du pouvoir de faire tout ce qu'il veut, comme toutes ses œuvres sont pleines de sagesse, comme la préférence et la répugnance lui sont également étrangères, il peut prendre n'importe quelle forme par l'immensité de sa grâce. »

Pour intéressante et jusqu'à un certain point logique que soit cette affirmation de la toute-puissance permettant à un dieu de revêtir toutes les formes qu'il juge utiles à ses desseins, elle ne nous éclaire pas plus que le fameux « Dieu fit l'homme à son image » sur les raisons qui ont porté tous les peuples, sauvages ou civilisés, dès l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours encore, à donner à leurs dieux, génies

et démons la forme humaine, alors que, seuls, les Chinois sont justifiés à le faire, leurs dieux, y compris le Chang-Ti, étant tous des empereurs de l'ancien temps et des grands hommes — plus ou moins authentiques, cela va sans dire, — déifiés en reconnaissance des services qu'ils ont rendus à l'humanité.

Il ne manque pas d'explications plus ou moins ingénieuses, voire même scientifiques, de ce fait, et je vais tâcher de vous en exposer quelques-unes des plus plausibles ; mais pour ce faire il nous faudra remonter quelque peu dans la nuit des temps, quelques milliers de siècles avant le déluge, au moment de l'apparition de l'homme sur la terre.

Il n'est plus guère question aujourd'hui de soutenir l'ancienne théorie de l'homme créé parfait, jouissant de toutes ses facultés et dégénérant rapidement par suite de ses fautes, surtout de sa désobéissance aux ordres de son créateur. Il y a longtemps que les découvertes de l'archéologie et même les traditions vagues conservées dans presque toutes les mythologies ont fait justice de cette opinion en nous montrant l'homme primitif dans un état de

misère profonde, sans vêtements, sans armes, sans feu, réduit à vivre de ce qu'il trouvait dans les bois et les champs, jusqu'à ce que des civilisateurs lui aient enseigné les moyens de pourvoir à sa subsistance, d'améliorer sa vie et enfin d'acquérir un bien-être au moins relatif.

Voudrait-on le nier, que la découverte, l'année dernière, des deux squelettes de la Chapelle-aux-Saints (Dordogne) démontrerait péremptoirement qu'à l'époque quaternaire l'homme touchait encore à l'animalité, avait plus d'affinités avec les grands singes qu'avec la race humaine actuelle.

De cet homme que connaissons-nous ? Rien que ses ossements. Savait-il déjà tailler le silex, faire du feu, se vêtir de peaux de bêtes ? Son intelligence allait-elle au delà de la préoccupation de trouver sa nourriture, de défendre sa vie ? Avait-il quelque notion religieuse ? Autant de points d'interrogation qui ne seront peut-être jamais résolus.

Supposons-le, cependant, déjà quelque peu évolué, capable de réfléchir, de s'intéresser aux choses extérieures. Il est à peu près certain, à en juger par ce qui se passe chez les sau-

vages de nos jours, que son premier sentiment sera une crainte infantile, irraisonnée des phénomènes qui lui sont pénibles ; il aura peur de la nuit, de l'orage, du vent ; puis constatant soit la régularité des phénomènes tels que jour et nuit, soit la violence irrésistible du vent, de l'orage, de la pluie, il en viendra peu à peu à supposer que ces phénomènes sont régis par des volontés semblables à la sienne, mais plus puissantes, qu'il s'efforcera de propitier afin de détourner de lui ce qu'il pense être leur colère. Il ne s'agit encore que de conceptions vagues, flottantes, inconnues, innommées, soupçonnées seulement et qu'on désignera sous le nom d'esprits, mais auxquelles il n'est point encore question d'attribuer une forme.

Puis, à mesure que son esprit et son imagination se développent, l'homme étend à toutes les choses cette conception de l'esprit bon ou mauvais. Il le voit partout, dans l'arbre majestueux qui l'abrite, dans le buisson épineux qui le déchire au passage, dans une montagne de forme particulière, dans la racine qui le fait buter, dans le caillou bizarre dont il fera son fétiche, sans que nous puissions savoir et proba-

blement sans qu'il le sache lui-même et s'en préoccupe, si l'objet matériel est un esprit ou seulement la demeure permanente ou passagère d'un esprit.

Peu à peu, sous l'influence du progrès de la civilisation, ces esprits des phénomènes naturels se précisent dans l'imagination de l'homme ; il les nomme de noms divers ; ils prennent pour lui une personnalité définie ; il raconte leurs hauts faits ou leurs maléfices, en fait des êtres réels tout-puissants, bien plus beaux, plus grands et plus forts que lui, et les contes du foyer, la tradition aidant, la mythologie se crée qui bientôt inspirera l'art, et celui-ci, à son tour, donnera à ces créations de l'imagination populaire, consacrées par la tradition, la forme plastique définitive sous laquelle elles seront désormais présentées à l'adoration des peuples.

Il n'entre pas dans le cadre restreint de cette causerie de faire l'histoire des origines de la croyance religieuse, mais je crois qu'il est utile, pour la bonne compréhension du processus par lequel a pris corps la conception des formes divines, de rappeler que parmi les grands phénomènes naturels qui ont dû le plus impressionner l'esprit des primitifs et des demi-

civilisés, il en est trois particulièrement importants : le soleil et le feu, sources de chaleur, de lumière et de fécondation, et l'orage, élément redouté de dévastation et de destruction.

Dans toutes les mythologies, c'est, en effet, ces trois facteurs qui jouent les rôles principaux, et, remarquons-le, ils sont tous trois également susceptibles de revêtir, suivant les circonstances, le caractère bienfaisant ou malveillant, d'être dieux ou démons. Cette ambiguïté de caractère persistera longtemps, jusque même à un état de civilisation assez avancé ; nous en avons la preuve, non seulement dans les croyances des sauvages où elle existe encore de nos jours, mais dans la plupart des mythologies, et ce n'est qu'à une époque relativement tardive que se fera définitivement la distinction entre les dieux et les démons, et encore admettra-t-on presque toujours que dieux et démons ont une même origine, sont des frères ennemis perpétuellement en lutte pour conserver le pouvoir ou s'en emparer, ainsi que nous le voyons dans la Théogonie d'Hésiode par les combats des Titans contre les divinités de l'Olympe, dans le Rig-Véda et les Pouranas

par la guerre acharnée que se font les Dévas, puissances lumineuses et bienfaisantes, et les Asuras, personnifications des ténèbres et du mal. Les livres indiens nous disent d'ailleurs formellement que les Asuras sont des dieux manqués faute d'avoir pu prendre leur part de l'Amrita, ou Ambroisie, la liqueur céleste qui procure l'immortalité.

Ceci nous explique pourquoi dieux et démons sont également dotés de formes humaines, aussi belles et grandioses qu'on a pu se les imaginer, pour les premiers ; terrifiantes et repoussantes pour les seconds.

Quand il s'est développé, l'art dirigé par les légendes et les traditions, a puissamment contribué à donner la forme humaine, la plus parfaite que l'on connût, aux êtres surnaturels tenus pour supérieurs à l'homme. Mais l'art n'a pas atteint du premier coup et partout sa perfection, et nous devons comprendre sous ce terme général, les idoles grossières des sauvages, et même considérer comme ses premiers essais les pierres et les troncs d'arbres à peine dégrossis qui furent si longtemps les premiers simulacres divins pour les peuples aujourd'hui

parvenus à un puissant développement artistique.

Il y a, sans doute, une survivance fétichique dans le culte ainsi rendu à de grossiers objets matériels ; peut-être les a-t-on choisis parce que leur forme rappelait vaguement l'apparence humaine pour les esprits primitifs, ou bien encore parce qu'ils évoquaient l'idée de certains phénomènes, objets d'adoration. En général, en effet, troncs d'arbres ou pierres sont érigés dans la position verticale.

Mais, peut-être aussi, doit-on y voir l'expression d'un culte phallique dont on trouve des traces chez tous les peuples de l'univers, culte antique, cela va sans dire, mais qui existe de nos jours encore même dans des religions d'un ordre assez élevé. Tel serait le cas pour les pierres levées, les menhirs et aussi certains *lingas*, objet d'un culte si répandu dans l'Inde actuelle.

D'autres pierres sacrées ont des formes diverses où, sans doute, on a cru voir une vague ressemblance avec les organes humains ; tels les *Bétyles* si longtemps vénérés par les populations sémitiques. Celles qui affectent la forme pyramidale paraissent avoir été très recherchées

comme symboles du feu. Selon les dires des auteurs anciens on leur offrait des libations, on les oignait d'huile ou de beurre, parfois aussi on peignait leur partie supérieure d'une couleur rouge ou blanche, comme pour figurer un visage. Cet usage est encore pratiqué par les populations rurales de l'Inde qui tiennent ces masses plus ou moins informes pour des divinités champêtres protectrices des récoltes, des troupeaux et des villages, et leur sacrifient des poules, genre d'offrandes qui semble souligner le caractère démoniaque attribué à ces divinités inférieures.

A mesure que la civilisation se développe, l'art s'empare de ces matériaux informes et s'applique à les transformer suivant l'idée — je n'ose pas dire l'idéal — qu'on se fait de la divinité, désormais dotée d'un corps humain de même qu'on lui a attribué toutes les passions des hommes. Peu à peu la figure se précise ; d'abord très informe, très fruste, tête à peine indiquée, membres raides et soudés au corps, avec parfois une exagération peut-être voulue de certains attributs destinés à préciser le rôle de la divinité représentée. Le couronnement de cette période d'art religieux est

le *Xoanon* de la Grèce antique, modeste précurseur de l'œuvre des Phidias et des Praxitèle.

L'œuvre est parfaite. On ne pourra jamais la surpasser. C'est le triomphe glorieux de l'anthropomorphisme divin. Les Babyloniens, les Assyriens et les Egyptiens avaient, il est vrai, devancé les Grecs dans cette voie, mais sans atteindre à la perfection de cet art admirable si bien adapté à la grandeur, la force et la beauté que l'imagination et la foi prêtent aux dieux.

Ce qui s'est passé en Grèce, en Egypte, en Chaldée, s'est passé de même chez tous les peuples civilisés de l'Europe et de l'Asie, et partout nous voyons les dieux figurés sous une forme humaine aussi parfaite que peut le réaliser l'art spécial à chaque race, soit par la sculpture, soit par la peinture.

Après avoir constaté le triomphe universel de l'anthropomorphisme, on se demande avec stupéfaction par quelle étrange aberration de sens et de goût certains peuples ont bien pu arriver à donner à leurs dieux plusieurs têtes, des bras et des jambes multiples, des têtes, des corps ou certaines parties de corps d'animaux ?

Les Grecs avaient le sens esthétique trop développé pour donner dans ce travers, et nous ne voyons chez eux que peu d'exemples de multiplicité de têtes et de bras et encore réservés aux Titans, à Gérion, aux Hécatonchires ; par contre, cette infirmité fait fureur dans l'Inde, tant en ce qui concerne la représentation des dieux, que celle des démons.

On se demande quelle a pu bien être l'idée qui a présidé à la multiplicité des membres, si étrangère à ce que nous montre la nature ? et, il faut bien le dire aussi, si contraire à l'esthétique ?

Il y a des cas où elle s'explique assez bien ; c'est quand il s'agit de personnages mythiques réunissant plusieurs dieux en un même corps, telles, par exemple, les triades ou trinités, et ici nous sommes plutôt en présence de créations plastiques que de données hiératiques. Ainsi, dans l'Inde, Agni, le dieu du feu, qualifié dans les Védas de « Triple Agni » (feu terrestre, feu céleste ou soleil, feu atmosphérique ou éclair), est fréquemment figuré avec trois têtes. Il en est de même de la *Trimurti*, trinité indienne, qui unit dans un seul corps les dieux Brahmâ, Vichnou et Çiva ; de même aussi les

assez nombreuses triades que l'on rencontre en Gaule et chez les Slaves. On comprend également que cette anomalie puisse tenir, jusqu'à un certain point, aux fonctions attribuées au dieu ; tels les deux visages de *Janus* regardant à la fois le passé et l'avenir, telles encore les quatre têtes de Brahmâ, âme universelle, qui doit embrasser d'un coup d'œil tous les points de l'univers ; mais pourquoi Çiva doit-il avoir cinq têtes et Karttikéya six ? pourquoi le démon Ravâna en a-t-il dix et vingt bras ? Les Hindous, chez qui fleurit surtout ce genre d'anomalie, se tirent d'affaire en racontant quelque légende enfantine, ou bien en disant que la multiplicité des têtes et des bras est un signe de puissance, sans s'arrêter à cette objection que ce sont les démons qui le plus souvent se montrent polycéphales et polychires.

On peut cependant, il me semble, trouver une explication plausible de ces faits. Les divinités de l'Inde, et en général de toute la race aryenne ont une origine ignée ou solaire. Les têtes et bras multiples représentent des flammes, de même que leurs auréoles rappellent le disque solaire et ses rayons ; les démons ont, nous le savons, la même origine ; ce sont des dieux

manqués qui aspirent à acquérir la puissance, les flammes inférieures, mal allumées, du feu du sacrifice qui luttent pour égaler celles qui se sont élevées victorieuses. C'est ce que M. Regnaud appelle « le drame du sacrifice ».

Il est à remarquer que, même dans l'Inde, tous les dieux n'ont pas habituellement ni toujours des membres multiples ; ainsi Krichna n'a ordinairement qu'une tête et deux bras, rarement quatre. Vichnou a toujours une seule tête et quatre bras. Çiva et Karttikéya ont souvent une tête et quatre, six ou douze bras. Les déesses n'ont le plus souvent qu'une tête et plusieurs bras, et même Lakchmî n'en a-t-elle que deux en sa qualité de déesse de la beauté.

Chez les bouddhistes, les Bouddhas sont toujours représentés sous une forme strictement humaine, et c'est naturel, puisque ce sont des hommes déifiés. Il en est de même de la plupart des Bodhisattvas, quoique certains prennent occasionnellement plusieurs têtes et plusieurs bras, entre autres Avalokitêçvara à qui l'on donne onze têtes superposées en pyramide. Par contre, au Tibet, les Yidams, les Dragsheds, les Dakinîs et les Yullha ont tous des

membres multiples, des têtes grimaçantes et souvent même des têtes d'animaux.

Nous arrivons ici à une nouvelle phase de la représentation des divinités, le *Zoomorphisme*, qui se combine d'ailleurs le plus souvent avec l'Anthropomorphisme.

Cette idée singulière de se représenter les dieux sous l'aspect d'animaux, ou tout au moins avec des têtes d'animaux, ce qui revient en réalité au même, avait déjà frappé les historiens et philosophes grecs, qui se sont évertués à en trouver la cause et l'origine, bien entendu sans que leurs savantes élucubrations aient apporté la moindre lumière sur ce fait que l'on peut dire universel. Les modernes s'en sont préoccupés à leur tour, sans plus de succès d'ailleurs et nous en sommes toujours réduits à des hypothèses.

On penche actuellement à lui donner pour origine le *totem*. Le *totémisme* est fort à la mode en ce moment, mais, sans nier qu'il ait pu être un des éléments constitutifs du zoomorphisme, je crois qu'il n'en a pas été le seul agent, ni même le principal ; on ne le trouve, en effet, que chez les Indiens d'Amérique, et

chez quelques peuplades sauvages de l'Afrique et de l'Océanie. On en a relevé des traces en Egypte, pays où régna souverainement le zoomorphisme, mais je crois qu'il serait bien difficile d'en découvrir quelques restes en Europe et même dans l'Inde.

Quoi qu'il en soit, un fait certain, c'est que le zoomorphisme a existé chez tous les peuples, à l'exception de la Chine et du Japon, car on ne peut lui assimiler les contes et les superstitions populaires dont le renard et le blaireau sont l'objet dans ce dernier pays.

Pour l'Egypte, on a récemment proposé une explication ingénieuse et qui paraît au premier abord assez plausible. Les dieux auraient été animalisés parce que leur nom s'écrit avec l'hiéroglyphe de l'animal : tel, par exemple, le dieu Thot à tête d'ibis, ou bien Anubis à tête et souvent à corps de chien. Mais de savants égyptologues, M. Wiedemann entre autres, font à cette théorie deux objections capitales ; d'abord que l'hiéroglyphe de l'ibis ne se lit pas *thot*, pas plus que celui du chien *anubis*, ensuite que le culte des animaux est, en Egypte, beaucoup antérieur à l'invention des hiéroglyphes. Il faut donc chercher une autre expli-

cation et le fait que la religion égyptienne ne présente pas un système absolu, mais a été presque de tout temps une réunion de croyances spéciales à chaque nome, permet de supposer qu'à une époque très reculée, antérieure à la civilisation pharaonique l'animal déifié comme représentation d'un dieu a pu être le totem du nome. A cette hypothèse on peut ajouter la similitude de fonctions ; ce serait ainsi que Ptah, le dieu créateur et fécondateur, aurait eu pour représentant terrestre le taureau Apis ; Anubis le chien en raison de son habileté à découvrir les restes d'Osiris ; Osiris, le dieu bon, fécondateur, soleil nocturne, était incarné à Mendès en un bélier ; enfin, à Hermopolis, Thot avait l'ibis pour incarnation. Horus, on le sait, est souvent représenté par le faucon.

Il est à remarquer que la vénération dont ces animaux, réputés divins, étaient l'objet ne s'étendait pas à toute l'espèce ; l'animal dieu se reconnaissait à des signes, des marques bien spécifiées. Toutefois il y a lieu de faire exception pour le crocodile, emblème de Set, et pour le chat, emblème de la déesse Pacht, représentée avec une tête de chatte ; la vénération attribuée à ces animaux s'étendait à leur espèce tout en-

tière, peut-être à cause de l'impossibilité où l'on se trouvait de déterminer par des signes certains l'animal en qui le dieu était incarné.

Dans beaucoup de cas il est impossible, faute de renseignements, de reconnaître la cause de ces soi-disant incarnations, telles par exemple la déesse hippopotame, ou Sekhet à tête de lionne ; pour cette dernière cependant, il est permis de supposer que c'est en qualité de déesse de la destruction qu'elle a reçu l'effigie du plus terrible des animaux féroces. Dans d'autres religions, nous le verrons tout à l'heure, sa parèdre reçoit aussi le même attribut.

Comme le crocodile, le serpent, animal nuisible et redouté, est considéré comme une créature de Set, bien que l'aspic orne la coiffure des dieux et des pharaons ; on lui rendait un culte ; d'ailleurs le fait de l'érection d'un serpent d'airain par les Israélites à leur sortie d'Egypte, peut faire supposer qu'ils avaient emprunté aux Egyptiens la vénération du serpent.

Après l'Egypte c'est incontestablement l'Inde qui a donné le plus de développement au zoomorphisme, et nous pouvons même constater qu'il s'y est maintenu dans l'Hindouisme actuel grâce aux mythes et aux légendes qui constituent

le fond de la mythologie et qui remontent aux temps les plus reculés, bien antérieurement à la composition des Védas. Il a même passé avec les divinités çivaïtes dans le culte tantrique des bouddhistes du Népal et du Tibet, ainsi qu'il est aisé de s'en assurer par un simple coup d'œil dans les vitrines tibétaines du Musée Guimet. Etudié avec attention, le zoomorphisme indien nous fournit de précieux renseignements en nous montrant que les mythes, les légendes et par suite toute l'iconographie mythologique ne sont que l'application, pour ainsi dire concrète, des nombreuses métaphores employées par les Védas pour désigner les éléments du sacrifice par excellence et raconter les péripéties de ce drame quotidiennement renouvelé, l'allumage rituel du feu du sacrifice. Il éclaire également toute la mythologie de la race indo-européenne dont les éléments principaux remontent à cette époque préhistorique où les diverses tribus aryennes vivaient encore réunies dans leur berceau commun.

Lisez attentivement les Védas et vous remarquerez qu'ils considèrent le soleil, feu céleste, et le feu du sacrifice terrestre comme absolument identiques, mais en donnant la préémi-

nence à Agni, le feu terrestre. Suivant les circonstances, ils comparent les flammes du sacrifice et celles du soleil à des aigles, des faucons, à des chevaux rapides, à des cerfs, des taureaux, des béliers (générateurs et fécondateurs), à des sangliers, à des poissons qui nagent dans l'océan, c'est-à-dire la libation encore inerte que le feu devra enflammer. On appellera le soleil (Surya) un cheval à cause de la rapidité de sa course, et Agni, le feu, sera décrit comme un taureau puissant, par suite de cette conception que le sacrifice est l'origine, la cause première de tous les êtres et de toutes les choses. « Les flammes sont tes cornes et ton mugissement est le bruit du tonnerre », dit le Rig-Véda à Agni. Vous verrez aussi que ces deux dieux identiques se confondent naturellement entre eux et se confondent aussi avec la plupart des autres dieux qui semblent bien n'être que des manifestations sous des noms divers, variant suivant les circonstances ou les fonctions spéciales que leur attribuent l'imagination et la rhétorique des brâhmanes, et empruntant dans ces transformations quelques-unes des métaphores zoologiques habituelles aux Védas, qui deviennent peu à peu de véritables attributs caractéristiques de ces

dieux ou rappelant les fonctions ou les faits qu'on leur attribue.

Nous avons vu Agni transformé en taureau ; il l'est aussi fréquemment en oiseau et en poisson. Indra également prend quelquefois la forme du bélier, mais plus souvent celle du faucon. Pradjapati, le dieu créateur, se change successivement en tous les animaux mâles pour créer les êtres avec la collaboration de sa fille Vatch elle-même changée en femelle. Poushan, autre forme du soleil en tant que fécondateur, est représenté comme demi-bouc et demi-cheval. Roudra, le dieu de l'orage, est invoqué comme un sanglier roux, hérissé, terrible. Çiva, à son tour, prend parfois la forme d'un taureau ou même d'un chien ; cependant ces animaux sont plutôt sa monture ou l'accompagnent. Yama, le dieu des enfers, prend la forme d'un chien pour accompagner son fils Youdhishtira dans sa pénible ascension vers le Svarga. Nous avons aussi une curieuse divinité, Hayaçiras ou Hayagriva, à tête de cheval, qui personnifie le feu sous-marin, c'est-à-dire l'étincelle cachée dans la libation.

Mais les plus intéressantes de ces transformations zoomorphiques sont celles de Vichnou,

que l'on désigne sous le nom d'*Avatars*. Dans l'hindouisme actuel, Vichnou remplit les fonctions de conservateur du monde, ce qui l'a obligé à descendre souvent sur la terre pour la sauver des dangers qu'elle courait, et dans les quatre premières de ces descentes ou Avatars, il a pris respectivement les formes de poisson (déluge de Manou), de tortue (barattage de l'océan), de sanglier (émergement de la terre), de lion (destruction d'Hiranyaksha).

Il est à remarquer que ces transformations zoomorphiques sont essentiellement temporaires et toujours soumises à la volonté des dieux qui en sont les acteurs ; les démons eux-mêmes ont la faculté de se transformer à volonté. Il n'y a d'exception que pour les divinités inférieures qui gardent toujours la figure qui leur a été donnée, encore que parmi celles-ci Hanoumant, le dieu singe fils du Vent, soit souvent décrit et représenté avec un corps d'homme, la tête seulement et la queue d'un singe, de même que Garouda, le roi des oiseaux, est figuré le plus fréquemment sous l'aspect d'un homme à ventre jaune, avec le bec, les ailes et les serres d'un aigle, bien que les textes le décrivent toujours comme un oiseau.

Sous l'influence des conceptions mystiques du tantrisme, le zoomorphisme partiel des divinités de la secte çivaïte a pris un grand développement, dont nous trouvons la preuve dans les descriptions et les représentations figurées du bouddhisme corrompu du Népal et du Tibet. Bien entendu, même là, ni les Bouddhas, ni les Bodhisattvas ne sont affectés de cette déconcertante anomalie, sauf un Bodhisattva féminin, Vadjra-Vahāri, qui est dépeint comme ayant trois têtes dont une de truie, attribution singulière fort difficile à expliquer et qui a donné lieu à une curieuse légende, d'ailleurs assez récente. La déesse Vadjra-Vahārī s'incarne perpétuellement en la personne de l'abbesse du couvent de Paltè, monastère mixte de religieuses et moines. Or, lorsque l'armée de Genghis-Khān vint s'emparer de ce monastère, les envahisseurs ne trouvèrent que quatre-vingts porcs et truies qui cherchaient leur nourriture dans les cours désertes du couvent. Aussitôt les envahisseurs partis, moines et religieuses reprirent leurs formes humaines.

C'est parmi les Yi-dams, les Dragsheds et les Dakinis, d'origine franchement çivaïte, que l'on trouve des exemples nombreux de zoomorphisme,

tels que Yamantaka, le vainqueur de la mort, générateur, qui a une tête de taureau, Yama et Nilambara-Vadjrapani, tous deux aussi pourvus d'un mufle du même animal, Sengéi-Lhamo ou Mahâ Kâlî, déesse de la destruction, dotée d'une tête de lion à crinière de flammes.

L'Europe antique n'a pas plus échappé à la maladie du zoomorphisme que l'Egypte et l'Asie ; il y a fleuri dans la mythologie et les contes populaires jusqu'à la fin du paganisme, c'est-à-dire jusqu'au Ve ou VIe siècle de notre ère et même, dans certaines contrées, jusqu'au Xe et au XIe siècle.

La mythologie grecque en est pleine. Mais ici, éclairés par ce que nous savons de l'Inde, il nous est facile de ramener les mythes à leur véritable sens et de faire justice de ce que l'on appelle trop souvent l'immoralité des dieux du paganisme. Il est certain que quand nous voyons Zeus se changer en taureau pour enlever Io, en cygne pour séduire Léda, en aigle pour enlever Ganymède, ou en caille pour venir à bout de la sœur de Latone, nous savons pertinemment qu'il s'agit de variations sur un même mythe solaire ou igné : le soleil s'unissant à la nuit pour engendrer le jour, ou bien l'étin-

celle pénétrant dans la libation afin de l'enflammer. Il en est de même quand on nous raconte que Phœbus s'est changé en dauphin pour conduire, malgré les marins, vers la côte proche de Delphes un vaisseau portant des prêtres et des serviteurs dont il avait besoin pour son sanctuaire ; mythe qui rappelle étrangement celui de Vichnou métamorphosé en poisson pour mener à bon port le bateau de Manou ; ou bien encore quand Arès se change en sanglier pour tuer Adonis. Mais il est plus difficile d'expliquer la tête de cheval que, selon Alfred Maury, on donnait à Déméter dans les temps primitifs, et qui nous fait songer au démon indien Hayagriva ; Déméter, ou Géméter, aurait-elle été une déesse marine avant de devenir la personnification de la terre ?

Il est bien évident que les mythes solaires et ignés ne peuvent pas expliquer tous les cas de zoomorphisme que l'on rencontre dans la mythologie grecque, et que bon nombre ne doivent sans doute leur naissance qu'à l'imagination des poètes et aux fonctions que l'on attribuait à certaines divinités. Ainsi il est probable que l'Artémis primitive, ou Callisto, revêtait la forme d'une ourse en raison de son

caractère de chasseresse. Il est certain également que c'est à leur existence marine que Naïades et Tritons, — cortège habituel de Poséidôn, de Nérée et d'Amphitrite, — doivent la queue de poisson qui forme la partie inférieure de leurs corps.

La religion romaine, vous le savez, a emprunté une grande partie de sa mythologie à la Grèce et modifié d'après les données grecques beaucoup de ses mythes particuliers ; il n'y a donc pas lieu de s'étendre sur un sujet qui ne serait en somme que la répétition de ce que nous avons déjà dit. Il me paraît que les seules conceptions zoomorphiques qui lui soient propres soient Pan et les Faunes, divinités rurales qui ont naturellement emprunté leurs jambes de boucs aux troupeaux qu'ils protégeaient, et les Sirènes, ces déesses de la mer au corps de femme terminé en queue de poisson.

Il n'est pas douteux que le zoomorphisme ait existé en Gaule comme partout ailleurs ; mais on connaît si peu la religion gauloise, qu'il est impossible de traiter cette question avec quelque précision. Je vous signalerai pourtant le fameux Taureau aux trois Grues, si tant est qu'il ait été l'objet d'un culte, qui rappelle d'une

manière si frappante l'Agni védique, et aussi le dieu Cernunos avec sa ramure de cerf, ses serpents à tête de bélier et son sac d'abondance, qui lui aussi, par ses attributs, a une étrange ressemblance avec Agni, cerf rapide, procréateur, dispensateur de richesses.

Si incomplet qu'il soit, vous pouvez vous rendre compte par cet exposé succinct que l'anthropomorphisme et le zoomorphisme ont existé de tout temps et existent encore un peu partout, non seulement parmi les sauvages, mais aussi chez les nations qui se piquent d'une civilisation avancée, même chez nous. Combien, en effet, n'y a-t-il pas de gens même relativement instruits qui ne sauraient se représenter Dieu autrement que sous les traits d'un vénérable vieillard à longue barbe blanche, et je n'oserais pas affirmer que dans nos campagnes il n'existe pas de bonnes gens qui croient encore au loup-garou et au pouvoir des sorciers de se changer en animaux, surtout en hiboux et en chats noirs.

LAO-TSEU

PAR

M. Henri CORDIER

Vous n'ignorez pas que l'on compte en Chine trois Religions d'Etat : *San Kiao*, les trois Enseignements : deux religions indigènes, le *Jou Kiao*, ou Religion des Lettrés, le *Tao Kiao*, Religion des Taoistes ou disciples de Lao-tseu, et une religion étrangère, le *Fo Kiao*, Religion de Fo, ou de Buddha, importée de l'Inde.

L'année dernière, j'ai eu l'honneur de vous entretenir de la *Piété filiale et le Culte des Ancêtres en Chine*, dérivés de l'enseignement de Confucius ; aujourd'hui, je me propose de vous parler de Lao-tseu et du principal ouvrage qui porte son nom, le *Tao Te King*, le Livre de la Voie et de la Vertu, dans lequel sont révélés les mystères du *Tao*, qui nous est parvenu, divisé en deux parties, dont la première est le *Tao*, la seconde le *Te*, caractère du Tao, vertu

idéale, à laquelle l'homme ne peut atteindre, renfermé en 80 chapitres, suivant une division qui est attribuée à Ho-chang Kong ; mais il est certain, surtout si l'on en croit les légendes rapportées par Tchouang-tseu, que le *Tao* a été connu avant l'auteur du *Tao Tẹ King;* le troisième des cinq empereurs, Houang Ti, fort révéré par les adeptes de Lao-tseu, qui régnait suivant la légende plus de 2000 ans avant J.-C., était le dieu de la doctrine dont Lao-tseu était le prophète[1].

On attribue à cet empereur l'ouvrage dialogué connu sous le nom de *Nei King*, livre canonique intérieur, composé de deux parties, le *Sou wen* ou questions relatives aux origines, dont le *Yin fou King* serait un développement, et le *Ling tchou King*, livre du principe des choses intellectuelles.

Mais arrivons à Lao-tseu.

Lao-tseu est né la troisième année de Ting Wang, prince de Tcheou, c'est-à-dire en 604, à K'io-jin, dans le royaume de Ts'ou, province actuelle du Ho-Nan; cette date, conforme à la tradition historique, n'est pas donnée par Se-ma

1. Chavannes, *Se-ma Ts'ien*, p. CLXXXII.

Ts'ien dans la biographie qu'il a consacrée au philosophe dans ses *Che-ki;* si cette date est acceptée, elle rend difficile d'admettre l'authenticité de l'entrevue de Lao–tseu et de Confucius qui aurait eu lieu en 500 avant J.-C. ; si ce dernier avait alors cinquante et un ans comme l'affirme Tchouang-tseu, Lao-tseu aurait eu cent quatre ans. Le nom de famille de Lao-tseu était Li, son petit nom Eul, son titre honorifique Pe-yang, et son nom posthume Tan. Il fut garde des archives de Lo, capitale des souverains de la dynastie Tcheou. Prévoyant la décadence de ces princes, il quitta son emploi, et entreprit un voyage; à la passe de Han-Kou, province de Ho-Nan, le gardien, Yin Hi, le pria d'écrire ses pensées pour son instruction avant de se retirer du monde; en conséquence, Lao-tseu composa son ouvrage en deux parties sur le *Tao* et le *Te,* et l'ayant confié à Yin Hi, il disparut. On ignore quand mourut le philosophe.

Lao-tseu eut un fils nommé Tsong qui fut général du royaume de Wei et obtint un fief à Touan-kan. Son fils appelé Tchou eut lui-même pour fils Kong; le petit-fils de Kong, qui s'appelait Hia, remplissait une charge sous l'empereur Hiao-wen-ti, des Han. Kïaï, fils de Hia,

devint ministre de K'iang, roi de Kiao-si, et, à cause de cette circonstance, s'établit avec sa famille dans le royaume de Ts'i[1].

Il est évident que ces faits manquent du merveilleux qui doit s'attacher à la personne du chef d'une religion. Il y fut pourvu. Un certain Ko-hong plaça la légende de Lao-tseu en tête du *Chin sien tch'ouen*[2], « Histoire des Dieux et des Immortels », vers l'an 350 de J.-C., et nous y trouverons le côté fabuleux absent de la biographie ordinaire : « Sa mère devint enceinte par suite de l'émotion qu'elle éprouva en voyant une grande étoile filante. C'était du Ciel qu'il avait reçu le souffle vital; mais, comme il fit son apparition dans une maison dont le chef s'appelait *Li* (poirier), on lui donna Li pour nom de famille. Quelques auteurs disent que Lao-tseu est né avant le ciel et la terre; suivant d'autres, il possédait une âme pure émanée du ciel. Il appartient à la classe des esprits et des dieux. Certains écrivains racontent que sa mère ne le mit au monde qu'après l'avoir porté dans son sein pendant soixante et douze ans. Il sortit

1. Stanislas Julien, *l. c.*, p. XXI.
2. Cette légende a été traduite par Stanislas Julien, *l. c.*, pp. XXIII-XXXII.

par le côté gauche de sa mère. En naissant il avait la tête blanche (les cheveux blancs) : c'est pourquoi on l'appela Lao-tseu (l'enfant vieillard). Quelques auteurs disent que sa mère l'avait conçu sans le secours d'un époux, et que Lao-tseu était le nom de famille de sa mère. D'autres disent que la mère de Lao-tseu le mit au monde au bas d'un poirier, il montra le poirier et dit : *Li* (poirier) sera mon nom de famille, etc.[1]

Que ne raconte-t-on pas encore ?

Ko-hong nous narre les voyages de Lao-tseu : « Quelques auteurs disent que, du temps de l'empereur Tching-wang (1115 à 1079 av. J.-C.), il fut gardien des archives. Alors il voyagea aux extrémités de l'Occident, dans les royaumes de *Ta-thsin, de Tchou-kien*, etc. Il reçut le titre de *Kou-sien-sing*, « l'ancien docteur ». Il convertit ces royaumes. Sous le règne de *Khang-wang*, il s'éloigna de ces contrées et revint dans le pays de *Tcheou*. Il reprit la charge de gardien des archives. Du temps de *Tchao-wang*, il quitta ses fonctions, retourna à *Po*, son pays natal, et y vécut dans la retraite. Lao-tseu voulut de nouveau convertir les peuples du *Si-Yu* (des

1. S. Julien, *l. c.*, p. XXIII.

contrées situées à l'occident de la Chine). Le cinquième mois de la treizième année de l'empereur *Tchao-wang* (1052 à 1002 av. J.-C.), il monta sur un char traîné par un buffle noir, ayant pour cocher *Siu-kia*, et voulut sortir, à l'ouest, par le passage de *Han-Kou*. *Yin-hi*, gardien de ce passage, sachant que c'était un homme extraordinaire, le suivit et l'interrogea sur le *Tao*[1]. »

L'auteur des *Che-ki*, « Mémoires historiques », Se-ma Ts'ien, raconte que K'ong-tseu se rendit au pays des Tcheou, c'est-à-dire Lo-yang (Ho-nan-fou) : « Ce fut sans doute alors qu'il vit Lao-tseu, écrit le célèbre historien. Quand il prit congé pour s'en aller, Lao-tseu le reconduisit en lui disant : « J'ai entendu dire que l'homme riche et puissant reconduit les gens en leur donnant des richesses, que l'homme bon reconduit les gens en leur donnant des paroles. Je ne saurais être riche et puissant, mais je prends furtivement le titre d'homme bon ; je vous reconduirai donc en vous donnant des paroles, et voici ce que je vous dirai : Celui qui est intelligent et qui est profond observateur est

1. S. Julien, pp. XXV-XXVI.

près de mourir, car il critique les hommes avec justesse ; celui dont l'esprit est très savant, ouvert et vaste, met en péril sa personne, car il dévoile les défauts des hommes. Celui qui est fils ne peut plus se posséder ; celui qui est sujet ne peut plus se posséder[1]. »

Si l'entrevue avait eu lieu réellement, ces paroles auraient été fort désagréables à Confucius, car en d'autres termes, elles veulent dire, écrit Chavannes : « Une grande intelligence et une profonde instruction sont choses pernicieuses pour qui les possède ; celui qui s'acquitte des devoirs de la piété filiale et celui qui agit en sujet loyal ne se possèdent plus eux-mêmes, car ils sont à la merci, l'un de ses parents, l'autre de son prince. C'est la condamnation de l'intelligence, de la piété filiale et du loyalisme qui sont les principes essentiels de la doctrine de Confucius[2]. »

Le récit de cette entrevue entre les deux philosophes était fort populaire en Chine ; la scène est même représentée dans un des bas-reliefs du IIe siècle de notre ère, conservés au

1. Chavannes, *Se-ma Ts'ien*, V, pp. 299-301.
2. Chavannes, *l. c.*, p. 301.

Chan-Toung et publiés par M. Chavannes[1]. Lorsque Confucius eut quitté Lao-tseu, il dit à ses disciples : « Je sais que les oiseaux volent dans l'air, que les poissons nagent, que les quadrupèdes courent. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets ; ceux qui nagent, avec une ligne ; ceux qui volent, avec une flèche. Quant au dragon qui s'élève au ciel, porté par les vents et les nuages, je ne sais comment on peut le saisir. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu : il est comme le dragon[2] ! »

Si l'on est d'accord sur l'époque à laquelle vivait Confucius (551 à 479 av. J.-C.), il n'en est pas de même pour Lao-tseu. Tandis que Ko-hong, l'auteur de la légende insérée dans le *Chin sien tch'ouen*, « Histoire des Dieux et des Immortels », le fait vivre au XIe siècle avant notre ère, Se-ma Ts'ien le fait vivre à la fin du VIe siècle ; le disciple de Lao-tseu, Tchouang-tseu, dit, ainsi que nous l'avons vu, que Confucius aurait eu cinquante et un ans lors de la fameuse entrevue : les disciples du Sage de Lou en ont toujours nié l'authenticité, sans

1. Chavannes, *La sculpture sur pierre en Chine*, pp. 69-71, pl. XXXV.
2. S. Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. xx.

doute à cause du rôle un peu ridicule que les Taoïstes font jouer à Confucius, et celui-ci, qui a été volontiers le but des attaques des sectateurs de Lao-tseu, est probablement la victime de l'imagination de ses adversaires. Il est juste de dire que Confucius, pas plus que son principal disciple, Mencius, n'a jamais mentionné Lao-tseu dans ses ouvrages.

Ko-hong fait ressortir que Lao-tseu n'est pas l'inventeur du *Tao*, que celui-ci, qui dérive du Ciel et de la Terre, a existé de tous temps et qu'il a été connu par nombre de Sages; en faisant passer Lao-tseu pour un être divin et extraordinaire, on diminue son mérite; s'il est simplement un homme qui par l'étude a découvert le secret de l'immortalité, s'il a pu par ses propres méditations acquérir la connaissance du *Tao*, d'autres hommes pourront l'imiter qui seraient obligés de renoncer à le suivre s'il était un génie d'essence surnaturelle[1].

Toutes les conséquences des rapports que Lao-tseu aurait eus avec les Sages d'Occident reposent sur le récit de Ko-hong; il ne faut pas perdre de vue que celui-ci n'écrivait

1. Cf. Ko-hong, dans S. Julien, pp. XXIV-XXV.

qu'au IVe siècle de notre ère; que les régions qu'il mentionne, *Ta-Ts'in*, et autres, n'existaient pas au VIe siècle avant notre ère ou étaient alors inconnues des Chinois. Si d'ailleurs la grande pérégrination de Lao-tseu a eu lieu, et je n'en suis rien moins que certain, elle s'est probablement bornée à un voyage aux frontières accessibles de l'empire, c'est-à-dire jusqu'à l'extrémité du Kan-Sou actuel. Malgré son obscurité et plutôt à cause de son obscurité, on peut échafauder sur le *Tao*, les théories les plus contradictoires.

Abel Rémusat, partant d'une théorie préconçue, exagérant même les idées des anciens missionnaires, a voulu retrouver dans Lao-tseu, le mot même de *Jehovah!* Quant au *Tao* : « les *Tao-sse* s'en servent, dit-il, pour désigner la *raison primordiale*, l'intelligence qui a formé le monde, et qui le régit comme l'esprit régit le corps. C'est en ce sens qu'ils se disent *sectateurs de la raison*. Ce mot me semble ne pas pouvoir être bien traduit si ce n'est par le mot λόγος, dans le triple sens de *souverain être*, de *raison* et de *parole*. C'est évidemment le λόγος de Platon, qui a disposé l'univers, la *raison* universelle de Zénon, de Cléanthe et des autres

stoïciens; c'est cet être qu'Amélius disait être désigné sous le nom de *raison de Dieu* par un philosophe qu'Eusèbe croit être le même que saint Jean, etc.[1] » De là vient qu'on appelle les *Tao-sse* « les rationalistes », et leur doctrine « le rationalisme ». C'est un fatras qui aurait pu être écrit au XVII[e] siècle par Athanase Kircher ou par Huet, évêque d'Avranches, mais qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un homme au génie particulièrement lucide.

Stanislas Julien, qui ne fut pas toujours juste à l'égard de son ancien maître, n'a pas de peine à combattre ses théories : « On conviendra sans peine que le plus sûr moyen de comprendre le sens de *Tao* dans la doctrine de *Lao-tseu*, c'est d'interroger le maître lui-même, et de consulter les philosophes de son école les plus rapprochés de l'époque où il a vécu, tels que *Tchoang-tseu*, *Ho-kouan-tseu*, *Ho-chang-kong*, etc., qui sont tous antérieurs à l'ère chrétienne. Or, suivant eux, le Tao est *dépourvu d'action, de pensée, de jugement, d'intelligence*. Il paraît donc impossible de le prendre pour la *raison*

1. Rémusat, *Mémoires sur Lao-tseu*, pp. 19, 24.

primordiale, pour *l'intelligence sublime* qui a créé et qui régit le monde.

» Telle est cependant l'idée que plusieurs savants, dont je respecte et partage les croyances, voudraient absolument trouver dans le Tao de *Lao-tseu*. Mais, en matière d'érudition, on doit s'étudier à chercher dans les écrivains de l'antiquité ce qu'ils renferment réellement, et non ce qu'on désirerait d'y trouver.

» Le sens de *Voie*, que je donne au mot *Tao*, résulte clairement des passages suivants de Lao-tseu : « Si j'étais doué de quelque prudence, je marcherais dans le grand Tao (dans la grande *Voie*). — Le grand Tao est très uni (la grande *Voie* est très unie), mais le peuple aime les sentiers (chap. LIII). — Le Tao peut être regardé comme la mère de l'univers. Je ne connais pas son nom ; pour le qualifier, je l'appelle le *Tao* ou la VOIE » (chap. XXV).

Et Julien conclut que, dans Lao-tseu et les plus anciens philosophes de son école, « l'emploi et la définition du mot *Tao* excluent toute idée de *cause intelligente*, et qu'il faut le traduire par *Voie*, en donnant à ce mot une signification large et élevée qui réponde au langage de ces philosophes, lorsqu'ils parlent

de la puissance et de la grandeur du Tao »[1].

Balfour accepte aussi le mot « route » pour le sens primitif de *Tao* qu'il rend par *Nature ;* il ajoute : quand on traduit le mot par « route », on sous-entend « de la nature ». Mgr de Harlez combat cette hypothèse : « Le Tao n'est assurément pas la *nature* dans le sens que nous attachons à ce mot. La *nature* est un terme abstrait désignant l'ensemble des êtres matériels et de leurs lois nécessaires. Le Tao est, au contraire, un agent spécial, produisant la nature, bien loin de lui être identique ; il existait avant le ciel et la terre, les êtres particuliers sont sortis de lui ; c'est à lui qu'ils doivent avoir recours pour maintenir dans leur intégrité, et leur vie et leur vertu, etc.[2] »

Harlez combat également la théorie de Julien : « La nature essentielle du Tao exclut l'image d'une voie. Un chemin, ne peut pas certainement être l'origine du Ciel et de la Terre, le protecteur de tous les êtres, qui a des désirs, ou en est dépourvu, etc. Une image aussi bizarre n'a pu hanter l'esprit d'un philosophe sérieux. Le mot *tao*, dans le *Chou-King*, signifiait déjà

1. S. Julien, pp. XII-XIV.

2. *Annales du Musée Guimet*, XX. — *Textes taoïstes* traduits... par C. de Harlez, 1891, p. II.

« principe de justice, rectitude »; *Tao-sin* est un cœur droit; *Wu-tao* est notre « sans foi ni loi », sans principes de morale et de justice. C'est là l'unique sens figuré du *tao* à l'époque de Lao-tseu. Il est donc vraisemblable que le Tao était pour lui le principe substantiel formant la règle, la loi rationnelle de tous les êtres et les contenant tous virtuellement[1]. »

Et pour compléter sa pensée, Harlez ajoute : « Rien ne nous montrera la vraie nature du Tao, mieux que ce passage de Wen-tseu : « Quand il produit les êtres on ne voit pas ce qui les entretient, quand il les détruit on ne voit pas ce qui les fait périr. Voilà ce qui constitue l'être spirituel. Les saints l'imitent; il fait alors surgir la bonne fortune, mais les saints ne voient pas celui par qui naît ce bonheur. On veut le voir et l'entendre et l'on ne réussit pas. Pour le sonder, une année et plus encore ne suffiraient pas. Oh ! profondeur indiscernable. » (V. liv. II, 2[2].)

L'illustre Legge[3] accepte le *Tao Te King* comme une œuvre de l'époque à laquelle il est

1. *L. c.*, p. 9.
2. *L. c.*, p. 12.
3. James Legge, *The Texts of Tâoism*, pp. 12 et seq.

attribué et Lao-tseu comme son auteur; il considère le *Tao* comme le point extrême où nous conduisent les choses; c'est donc un phénomène, non pas un être positif, mais une manière d'être. Le *T'ien* de Confucius et le Ciel des Chrétiens ne sont pas le *T'ien* des Taoïstes et on ne peut le traduire par Dieu comme on l'a fait. — Il n'y a aucune idée de création propre dans le Taoïsme. — L'homme est composé d'un corps et d'un esprit. — Le but principal du Taoïsme est de conduire à une longue vie. — Au début, ce Tao a gouverné les hommes, et alors le monde était dans un état paradisiaque. — La décadence du Tao commence devant le développement de la science. — En tête des qualités de l'homme, Lao-tseu place l'humilité à laquelle il associe la douceur et l'économie. Il dira (liv. II, chap. XLIII) : le Sage « venge ses injures par des bienfaits ». On pourra rapprocher cette maxime de celle de Confucius : le Sage « s'applique sérieusement à la pratique de la vertu, mesure les autres avec la même mesure que lui-même, et ne s'écarte guère de la voie de la perfection. Il évite de faire aux autres ce qu'il n'aime pas que les autres lui fassent à lui-même[1]. »

1. *Tchungo Young*, chap. XIII.

Se-ma T'an, qui a fait la critique des écoles philosophiques, considère l'école du *Tao* comme la synthèse parfaite de toutes les portions de vérité que contiennent les autres systèmes. Son taoïsme, souvent obscur, mais élevé, ne ressemble en rien à celui d'aujourd'hui, mélange de superstitions grossières. M. Chavannes a essayé d'en dégager ainsi la théorie : « Un principe unique règne au-dessus du monde et se réalise dans le monde, lui étant à la fois transcendant et immanent ; il est en même temps ce qui n'a ni forme, ni son, ni couleur, ce qui existe avant toute chose, ce qui est innommable, et d'autre part, il est ce qui apparaît dans les êtres éphémères pour les disposer suivant un type et imprimer sur eux comme un reflet de la raison suprême. Nous apercevons ici et là dans la nature les éclairs lumineux par lesquels il se trahit au sage et nous concevons une vague idée de sa réalité majestueuse. Mais, parvenu à ces hauteurs, l'esprit adore et se tait, sentant bien que les mots des langues humaines sont incapables d'exprimer cette entité qui renferme l'univers et plus que l'univers en elle. Pour la symboliser du moins en quelque mesure, nous lui appliquerons un terme qui désignera, sinon

son essence insondable, du moins la manière dont elle se manifeste; nous l'appellerons la Voie, le *Tao*. La Voie, ce mot implique d'abord l'idée d'une puissance en marche, d'une action; le principe dernier n'est pas un terme immuable dont la morte perfection satisferait tout au plus les besoins de la raison pure; il est la vie de l'incessant devenir, à la fois relatif puisqu'il change et absolu puisqu'il est éternel. La Voie, ce mot simple implique encore l'idée d'une direction sûre, d'un processus dont toutes les étapes se succèdent suivant un ordre; le devenir universel n'est pas une vaine agitation; il est la réalisation d'une loi d'harmonie. Sur cette métaphysique on peut fonder une morale. L'homme, dit Se-ma T'an, se compose d'une âme et d'un corps; l'âme est ce qui le fait vivre; le corps est le substratum de l'âme; la mort est la séparation de l'un et de l'autre; or ce qui est ainsi séparé ne peut plus se réunir; ce qui est mort ne peut plus renaître. Mais pourquoi la mort survient-elle? C'est parce que l'âme en luttant s'épuise, tout de même que le corps, s'il peine beaucoup, se détruit. La conformité au *Tao* nous permettra d'éviter cette usure de notre être. En effet tout effort ne se produit que

parce qu'il rencontre une résistance ; une action parfaitement harmonieuse ne serait arrêtée par rien et aurait par là-même une durée infinie... La loi suprême de la morale prescrit donc à l'homme d'unifier son énergie, c'est-à-dire d'identifier toutes les forces de son être avec le *Tao;* par ce moyen, il ne sera plus en conflit avec rien dans le monde, puisqu'il se conformera à l'harmonie universelle... Il n'est pas non plus de philosophie plus tolérante. En s'identifiant avec le *Tao,* le penseur reconnait que dans le monde on peut soutenir aussi bien que tout est vrai et que tout est faux, que rien n'est vrai et que rien n'est faux. Les propositions les plus opposées ne sont contradictoires qu'en apparence ; on peut les concilier en se plaçant au point de vue de l'éternel devenir[1]. »

Dans son zèle à rattacher les traditions de l'Extrême-Orient avec celles de l'Occident, Rémusat voudra aussi prouver la ressemblance des systèmes philosophiques des Grecs et des Chinois, ressemblance qui, si elle existe, n'implique pas forcément des rapports directs ou même indirects. C'est de Pythagore, de Samos,

1. Edouard Chavannes, *Mém. hist. de Se-ma Ts'ien*, I, pp. XIX-XXI.

et du divin Platon que Rémusat rapproche Lao-tseu :

M. Chavannes écrit de Se-ma T'an « qu'il avait bien compris le sens de ce merveilleux second chapitre de Tchouang-tseu où se trouve exposée en un langage platonicien la conciliation des contradictoires » (*Mém. hist.*, I, Int., p. XXI).

« Son style, dit Rémusat, a la majesté de celui de Platon, et, il faut le dire aussi, quelque chose de son obscurité. Il expose des conceptions toutes semblables presque dans les mêmes termes, et l'analogie n'est pas moins frappante dans les expressions que dans les idées[1]. »

Il nous dira encore : « que les opinions du philosophe chinois, sur l'origine et la constitution de l'univers, n'offrent ni fables ridicules ni choquantes absurdités, qu'elles portent l'empreinte d'un esprit noble et élevé, et que, dans les sublimes rêveries qui les distinguent, elles présentent une conformité frappante et incontestable avec la doctrine que professèrent un peu plus tard les écoles de Pythagore et de Platon[2] ».

Et encore : « Ainsi que Pythagore, il regarde

1. *Mélanges asiatiques*, I, pp. 93-94.
2. *Ibid.*, p. 95.

les âmes humaines comme des émanations de la substance éthérée, qui vont s'y réunir à la mort, et, de même que Platon, il refuse aux méchants la faculté de rentrer dans le sein de l'âme universelle[1]. »

Naturellement Rémusat ne pense pas que Lao-tseu ait pu entendre parler de Pythagore, né en 569, et de Platon, né en 429, encore moins, mais il ne se rend pas compte de l'impossibilité qu'il y avait pour le Chinois d'avoir entendu parler de ces derniers.

Notre excellent directeur, M. Emile Guimet, a voulu trouver aux Indes, la source des inspirations de Lao-tseu :

« Il était bibliothécaire chez le prince de Tcheou, il avait beaucoup lu, et, partant, beaucoup retenu. Il avait dû trouver des traductions de livres brahmaniques et djaïniques dont les conceptions, germes du bouddhisme, étaient venues dans son esprit s'ajouter aux croyances natives; de là, cette préoccupation d'idées métaphysiques inconnues jusqu'alors aux philosophes chinois. »

1. *Ibid.*, p. 95.

Il ajoute :

« En somme son système était simple; il admettait l'idée brahmanique de l'âme universelle d'où jaillissent, pour les naissances, toutes les âmes, et où retournent, après la mort, toutes les âmes.

» Il admettait encore l'idée bouddhique de la rétribution, en ce monde, des récompenses et des punitions, et cela sans aucune intervention divine, par la force de la cause et de l'effet, dont les résultats, avec la sûreté d'une loi mathématique, physique ou chimique, font que l'acte bon produit le bien, l'acte mauvais, le mal.

» Mais notre sage pensa que ses contemporains auraient quelque peine à concevoir ces thèses philosophiques et il les expliqua au moyen de développements délayés dans des redites, qu'il fit mystérieuses pour les rendre importantes; et le livre qui en résulte est bien pénible à lire[1]. »

Parlant du Tao comme principe substantiel formant la règle de tous les êtres, Harlez avait

1. Tirage à part des *Actes du IIe Congrès Int. d'Hist. des Religions*, Bâle, 1904, pp. 1-2.

déjà écrit : « La même conception régnait dans l'Inde où nous la voyons désignée par le mot *dharma*, « loi, principe régulateur supportant toutes choses », de *dhar*, « supporter, tenir droit et ferme », comme l'indique l'origine de ce mot, *dharma*, que les bouddhistes identifièrent à la divinité[1]. »

M. Guimet espère que le lecteur aura reconnu que dans son livre Lao-tseu « s'est certainement inspiré des philosophes de l'Inde »[2]. Assurément les rapprochements de M. Guimet sont fort ingénieux; mais il n'est pas indispensable d'en conclure de similitudes entre les théories de Lao-tseu et celles des Hindous, que les premières sont dérivées des secondes. Ce ne serait pas la première fois que des systèmes philosophiques et des maximes morales auraient été trouvés séparément par des personnes étrangères les unes aux autres. Il fallait rechercher si Lao-tseu avait pu avoir connaissance des choses de l'Inde, et à cela je réponds non. La Chine au temps des Tcheou, même à celui de Lao-tseu, c'est-à-dire à l'époque la plus récente qui lui est attribuée, au VII[e] et au

1. *L. c.*, p. 10.
2. *L. c.*, p. 16.

VIe siècle, divisée en états féodaux retenus par le lien fragile d'un de leurs plus puissants (Tcheou), avait une population clairsemée, plus particulièrement concentrée sur les bords du Houang-ho dans les pays qui forment aujourd'hui les provinces de Ho-nan et de Chan-si, s'étendant au Yang-tseu au delà duquel elle s'arrêtait, n'atteignant pas les provinces méridionales du Kouang-toung, du Kouang-si, du Yun-nan ; par la route de l'ouest, les premières connaissances des pays lointains, de l'Inde en particulier, qu'ont possédées les Chinois ne datent guère que du IIe siècle avant notre ère et du voyage de Tch'ang-kien. Il est à peu près certain que la connaissance première du bouddhisme par les Chinois leur est venue par les Yue-tchi. Quant au brahmanisme, ils n'avaient aucun moyen d'en obtenir connaissance soit par le sud, soit par l'ouest de la Chine, et si les traces qu'on veut en trouver dans le *Tao Te King* en dérivaient véritablement, il faudrait supposer que ce livre est bien postérieur à l'époque de Lao-tseu et n'a pas été rédigé par lui. Et en cela nous rencontrons l'approbation de M. Giles qui diffère d'opinion avec Legge, Wylie, Faber. Giles écrit :

« Lao-tseu a-t-il écrit l'ouvrage connu maintenant comme le *Tao Te King?*

» Je réponds, quant à moi, par une négation absolue. Il n'y a aucun doute que l'ouvrage en question est un faux. A la vérité il contient beaucoup de ce que Lao-tseu a dit, mais plus qu'il n'a dit. Ce qu'il a dit, de ce qui s'y trouve, a été pour la plus grande partie mal traduit. Le sens de ce qu'il n'a pas dit, si sens il y a, peut être avec confiance relégué dans la catégorie des choses inconnues[1]. »

Giles n'a d'ailleurs pas convaincu Legge qui lui a répondu vigoureusement, et puis si le *Tao Te King* est un faux, les théories de M. Guimet n'auraient plus de raison d'être. Laissons, je crois, le *Tao Te King* à Lao-tseu, et par conséquent à une époque à laquelle la Chine ne pouvait avoir de relations avec l'Inde.

Au point de vue de l'art, ne regrettons pas la légende du voyage de Lao-tseu qui a inspiré les artistes. Ici même vous verrez de beaux bronzes représentant Lao-tseu sur un buffle, et présentant son ouvrage au respectueux Yn-hi.

L'obscurité du *Tao Te King*, loin d'avoir été

1. *China Review*, XIV, p. 235.

dissipée par les traducteurs étrangers, me paraît avoir été plutôt augmentée par leurs commentaires contradictoires. Les anciens missionnaires de Pe-king tels que Prémare, Bouvet, Foucquet, n'étudièrent cet ouvrage que dans le but d'y trouver des passages empruntés aux Saintes Ecritures. Le P. Amiot, l'un des plus connus parmi eux, crut même reconnaître les trois personnes de la Trinité dans la première phrase du XIVe chapitre qu'il traduisait ainsi : « Celui qui est comme visible et ne peut être vu se nomme *Khi* (lisez *I*) ; celui qu'on ne peut entendre et qui ne parle pas aux oreilles se nomme *Hi ;* celui qui est comme sensible et qu'on ne peut toucher se nomme *Wei*[1]. » Depuis lors, le chevalier de Paravey a expliqué le texte de Lao-tseu sur la Trinité, mais il est juste d'ajouter qu'il était quasi aliéné[2].

On peut dire que la connaissance et même la popularité du *Tao Te King* sont dues à Abel Rémusat qui a étudié ce fameux ouvrage dans un mémoire retentissant, lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans sa séance du 28 juillet 1820. Pauthier s'est essayé à la traduction

1. S. Julien, p. v.
2. *Ann. de Phil. chrétienne*, 4e Sér., VIII.

du livre (janvier 1838) et Stanislas Julien, qui semble avoir eu à cœur de refaire les ouvrages de son maître Abel Rémusat, en donna en 1842 une version complète, qui pendant longtemps servit de guide aux autres traducteurs, en particulier aux Anglais T. Watters (1870) et J. Chalmers (1868). Toutefois on ne peut dire que l'œuvre de Julien ait porté beaucoup de lumière dans les théories du vieux philosophe chinois, et je doute fort que le savant sinologue ait compris lui-même quelques phrases bizarres de sa propre traduction. Depuis lors Mgr de Harlez a donné pour les *Annales du Musée Guimet* une nouvelle traduction française du *Tao Te King* avec celle d'autres textes taoïstes.

Des traductions allemandes furent publiées par Reinhold von Plaenckner (1870) et par Victor von Strauss (1870). Nous avons vu que le Dr Giles a repris le texte du *Tao Te King* pour en critiquer l'authenticité et que Balfour et Legge ont également traduit cet ouvrage célèbre qui a été l'objet de nouvelles versions allemandes de F.-W. Noak (1888), F. Hartmann, A. Ular (1902). Les Anglais et les Américains inlassables, E.-H. Parker, P.-J. Maclagan, Paul Carus, I.-W. Heysinger, Lionel Giles, etc.,

j'en passe et non des meilleurs, ont, j'oserai dire, perdu leur temps dans les dernières années à de nouvelles traductions qui n'offriront d'intérêt que lorsqu'on les aura accompagnées d'un texte bien établi et d'un appareil critique sérieux. On en trouvera la liste dans la *Bibliotheca Sinica*.

Les doctrines de Lao-tseu se sont répandues moins peut-être par les propres ouvrages du philosophe que par ceux de ses disciples, en particulier de Tchouang-tseu, l'auteur du classique *Nan Houa*, adversaire de Mencius, vivant au IV[e] siècle, un des héros du conte connu sous le nom de la *Matrone du Pays de Soung*, dont la *Matrone d'Ephèse* est le pendant européen. Tchouang-tseu avait été précédé par le sceptique Li-tseu ; après lui, l'école taoïste ancienne compte Han Fei-tseu, qui se suicida en 233 avant J.-C., et Houai-nan-tseu ou Lieou-ngan, mort en 122 avant J.-C., pour ne citer que les plus célèbres. Les écrits de ces zélateurs de la doctrine taoïste réclameraient une étude spéciale et nous n'avons malheureusement pas le temps de la développer aujourd'hui.

Mais comment, demandera-t-on, cette doc-

trine pure, abstraite, s'est-elle transformée en un mélange de recherches alchimiques, de pratiques de sorcellerie, de superstitions bouddhistes qui composent aujourd'hui le *Tao kiao*, la religion ou l'enseignement du *Tao :* la biographie de Tchang Tao-ling répondra à cette question.

Tchang Tao-ling descendait à la huitième génération de Tchang Leang, le célèbre conseiller de Leou Pang, fondateur de la dynastie des Han. Il naquit la dixième année de l'empereur Kouang Wou (34 ap. J.-C.) dans une pauvre chaumière d'un petit village de la province de Tche-kiang, situé au pied du T'ienmou-chan, dans la préfecture de Hang-tcheou. Un phénomène marqua la naissance du futur grand homme : la nuit de sa naissance, « un bolide enflammé traversa comme une flèche de feu le ciel sombre et sans lune, laissant derrière lui une traînée carminée étincelante, et, chose étrange, tomba inerte et sans force à la porte même de la maison des Tchang, dans le temps précis que le petit Tao-ling venait à la lumière. A la vue de ce météore igné, les parents, les voisins et les commères de l'endroit ne manquèrent pas de prédire à

l'enfant la plus brillante destinée sur cette terre et un devin, invité dès le lendemain à en tirer l'horoscope, annonçait gravement que l'héritier des Tchang se distinguerait entre tous par « le pinceau, la parole et la pensée », et, qu'après une longue vie passée à éclairer les hommes et à les rendre meilleurs, il irait droit au ciel prendre la place qui lui était réservée dans le cénacle des immortels. C'était en effet sur Tao-ling, ajoute la légende, que le *T'aï-chang Laó-kiun* avait jeté les yeux pour en faire le chef de son empire spirituel chez les hommes et pour accomplir en même temps la promesse qu'il avait faite naguère à Tchang Leang, lorsqu'il lui avait apparu en songe[1]. »

De bonne heure Tchang se livra à l'étude des ouvrages de Lao-tseu à laquelle il ajouta des recherches sur l'alchimie, science qui avait pour but « de prolonger la vie au delà des bornes de la nature ». Déjà la doctrine pure de Lao-tseu s'était transformée et avait été remplacée par des pratiques de magie et de sorcellerie, et les taoïstes abandonnant les hautes spéculations philosophiques de leur Maître se

1. C. Imbault-Huart, *La Légende du premier Pape des Taoïstes*, 1885, p. 27, d'après le *Chen sien tsa ki*.

livraient à la recherche du *tan* ou du *kin tan* à l'aide duquel ils pourraient fabriquer de l'or et obtenir l'immortalité : dans le but de poursuivre ses recherches, Tchang se retira au Pei-in-chan, au nord de Ho-nan-fou, et tout en continuant ses méditations sur le *Tao* avec les disciples qu'il avait réunis autour de lui, il cherchait, d'après les diagrammes du *Yi King*, à découvrir les principes de la vie éternelle.

Le *Tao Te King* dit, chap. LXV : « Le peuple est difficile à gouverner parce qu'il a trop de prudence[1] », ou autrement dit, parce qu'il sait « trop de choses ».

Tchang Tao-ling commente ainsi ce passage : « Non certes il ne faut pas que le bas peuple soit trop instruit ; si cela était, il quitterait les champs et les boutiques et voudrait marcher de pair avec ceux qui se livrent aux études littéraires et qui vivent de leur pinceau, en un mot les lettrés. Nul ne travaillerait ; les dissensions jalouses prévaudraient et l'État serait en péril. Cependant il est de toute nécessité que chacun, quelle que soit la place qu'il occupe dans la société, reçoive une cer-

1. S. Julien, p. 243.

taine instruction qui lui permette au moins de bien saisir ses devoirs à l'égard du souverain, des père et mère, des frères et des hommes en général. L'homme, dit-on, diffère des animaux par l'intelligence ; mais il faut que cette intelligence soit cultivée par l'instruction : autrement l'homme n'en serait-il pas moins un animal ? Au reste, je ne vais pas jusqu'à demander que chacun ait autant de savoir et de connaissance qu'un vrai lettré : cela n'est pas à craindre, car les études sont aussi vastes que la mer, et le bas peuple ne pourrait jamais avoir assez de temps pour atteindre le même niveau que les lettrés qui consacrent aux études tous leurs instants et leur vie même[1]. »

Refusant les invitations des empereurs de se rendre à leur cour, Tchang avait préféré sa retraite dans laquelle il était d'ailleurs entouré de milliers de disciples ; mais, vivant dans le domaine irréel de la philosophie et de la poésie, il avait négligé sa fortune terrestre, et il fut obligé de changer de pays et de transférer son domicile dans le pays de Chou, aujourd'hui province de Se-tch'ouan ; c'est alors qu'il dé-

1. Le *Chen sien tsa ki*, cité par Huart, *l. c.*, pp. 32-33.

couvre l'élixir de longue vie ; son historien, M. Huart, nous conte ainsi ce prodige :

« Peu de temps après son installation sur le sommet du Mont du Chant de la Grue (*Hô ming Chan*), il arriva un soir qu'un dragon vert et un tigre blanc furent aperçus volant au-dessus de son laboratoire et, dans le temps même de l'apparition, Tao-ling réussissait enfin la fameuse drogue d'immortalité. Sans doute par la volonté du *T'ai-chang Lao-kiun*, le secret de longue vie cessait d'être inconnu. A peine en possession de cette bienheureuse drogue, Tao-ling se hâta de l'expérimenter sur lui-même ; il l'avala, et lui qui avait alors soixante ans bien sonnés, il se transforma subitement en un jeune homme fort et bien fait[1]. »

Le Faust chinois ne tardait pas à obtenir le don d'ubiquité, le pouvoir de dédoubler son individu, le don de seconde vue et enfin, joie suprême, son maître Lao-tseu lui apparut ; il lui enjoignit de détruire les six grands démons qui tyrannisaient la province et lui remit « le *Tcheng-i ming oueï mi chou*, Livre secret de la

1. Huart, p. 37.

puissance éclatante et unique, et le *Tan tsao mi tsué*, Remèdes secrets du Fourneau et du Vermillon ; deux épées : l'une mâle, l'autre femelle, un sceau nommé *Tou-koung*, des vêtements, un jupon carré, des souliers de cinabre [1] ».

Fidèle à l'ordre de son Maître, Tchang, à l'aide de 36.000 génies qu'il appela à son secours, triomphe des six grands démons, mais l'époque fixée par Lao-tseu lui-même, mille jours après leur entrevue, pour que son disciple prenne place au Palais des Génies, *Lan Yuan*, approchait. Tchang fit alors venir son fils Heng, lui remit ses livres et ses épées pour chasser les hérésies et les démons et il ajouta : « Que de génération en génération, les fils continuent mon pontificat; que nul, s'il n'est le fils ou le petit-fils de mes descendants, à quelque degré que ce soit, ne soit appelé à l'hérédité [2] ! »

Ainsi fut créée la hiérarchie des prêtres taoïstes.

« Le septième jour du premier mois de la deuxième année Young-cheou (éternelle longévité) de l'empereur Heng, des Han (157 de notre ère), à midi juste Tao-ling réunit sur la mon-

1. Huart, *l. c.*, p. 40.
2. Huart, *l. c.*, p. 47.

tagne des Nuages (*Yun-chan*), sa femme, madame Young, et ses disciples Tchao Cheng et Ouang Tchang, et de là s'éleva en plein jour au ciel avec eux. Il avait alors cent vingt-trois ans. Longtemps ses disciples qui avaient tenu à faire leurs adieux aux voyageurs, restèrent à regarder en l'air, mais Tao-ling et les siens avaient disparu parmi les nuages[1]. »

On ne me pardonnerait pas de ne pas donner le portrait de cet illustre philosophe tel qu'il est représenté par un auteur chinois :

« Son corps avait neuf pieds deux pouces de long ; ses sourcils étaient hirsutes ; son front, large ; son crâne, rouge comme le vermillon ; ses prunelles, vertes. Il avait un gros nez et des joues anguleuses ; ses yeux étaient triangulaires ; des cornes étaient cachées sous son crâne ; ses mains pendantes dépassaient le genou. Il s'asseyait avec la majesté du dragon et marchait avec la dignité du tigre. Tous ceux qui le regardaient le trouvaient plein de noblesse[2]. »

Le fils de Tchang Tao-ling, Tchang Heng, continua la tradition de son père dans le do-

1. Huart, *l. c.*, p. 48.
2. Huart, *l. c.*, p. 48.

maine spirituel et continua ses recherches d'alchimie, et son petit-fils, Tchang Lou, joua, au commencement de la dynastie des Han, un rôle important dans la révolte des Bonnets jaunes. Au Ve siècle de notre ère, alors que les Wei régnaient dans le nord de la Chine, un certain K'eou Kien-tche chercha à se substituer aux Tchang et reçut même en 423 de l'empereur le titre de *T'ien che*, « Précepteur du Ciel », qui avait jadis appartenu à Tao-ling. En 748, l'empereur Hiouen Tsoung, des T'ang, conféra ce titre aux descendants de ce dernier auxquels, en 1016, l'empereur Tchen Tsoung, des Soung, fit don d'une vaste propriété près du Long-hou-Chan. L'hérédité dans les fonctions de pontife du culte est assurée dans la descendance de Tchang, par la transmigration de l'âme du successeur de Tao-ling au moment de sa mort dans le corps d'un des jeunes membres de la famille, dont le choix est indiqué par un phénomène surnaturel.

Aujourd'hui, la tête du culte taoïste, c'est-à-dire le Directeur général de la secte du Taoïsme, est le *Tcheng-i-se-kiao-tchen-jen*, « Héritier du fondateur de la secte des Taoïstes »; ce titre fut conféré par la dynastie Ming à Tchang

Tcheng-chang descendant de Tchang Tao-ling à la 39e génération. Il « appartient, par privilège héréditaire, au premier-né par descendance en ligne directe de Tchang Tao-ling qui fonda la secte taoïste vers la fin du Ier siècle après J.-C., sous l'empereur Houo-ti de la dynastie Toung Han. Il réside sur la montagne Long-hou-chan, dans la Province de Kiang-si. Son office consiste à employer ses arts magiques pour chasser les démons, déjouer les influences diaboliques et réprimer les âmes malfaisantes des morts. Il nomme les nouveaux *Tch'eng houang*, « Génies tutélaires des villes », et moyennant une taxe, il confère aux Taoïstes des titres qui leur permettent de célébrer les cérémonies avec plus de solennité[1]. »

Dans la capitale, ce culte est représenté par deux Supérieurs, *Tao-lou-se*, correspondant au *Seng-lou-se*, Supérieur des Bouddhistes ; deux *Tcheng-i*, « Taoïstes de droite simplicité », deux *Yen-fa*, « Taoïstes cérémoniaires », deux *Tche-ling*, « Taoïstes de grande excellence », thaumaturges, et deux *Tche-i*, « Taoïstes de grande probité », prêtres d'ordre inférieur.

1. Pierre Hoang, *Mélanges sur l'Administration*, p. 54.

Dans les provinces, le culte est dirigé par des : *Tao-ki-se-Tou-ki*, Supérieur des Taoïstes d'un *Fou*, et *Tao-ki-se-Fou-tou-ki*, Vice-supérieur des Taoïstes d'un *Fou*; *Tao-tcheng*, Supérieur des Taoïstes d'un *Tcheou* ou d'un *T'ing*; *Tao-houei*, Supérieur des Taoïstes d'un *Hien*. Les supérieurs sont nommés par les gouverneurs généraux (*tsong-tou*) ou par les gouverneurs (*fou-t'ai*) sur la présentation du préfet ou du sous-préfet du *tcheou*, du *t'ing* ou du *hien*[1].

Je viens d'esquisser aussi sommairement que possible l'histoire de Lao-tseu, et celle de son disciple, qui de la doctrine du *Tao* a fait une religion si éloignée de la pensée du vieux philosophe.

La religion du *Tao* contient un immense panthéon, embrassant une quantité de génies, des superstitions les plus grossières, empruntées les unes aux traditions locales, les autres au bouddhisme; des pratiques d'alchimie, un nombre considérable de contes et de légendes; elle comprend un Enfer dont les supplices nous rappellent singulièrement ceux que décrit le

1. P. Hoang, *l. c.*, p. 55. — W.-F. Mayers, *Chinese government*, p. 79.

paysan Thurcill dont le moine anglais, Mathieu Paris, nous raconte au XIIIe siècle la visite aux enfers. Ces scènes sont représentées par des figures quelquefois de grandeur naturelle : j'ai vu un de ces enfers d'exécution remarquable dans un temple taoïste aux environs de Woutch'ang, capitale du Hou-Pe. Peut-être trouverons-nous plus tard l'occasion d'en parler en détail.

Si l'on est frappé d'étonnement que de l'enseignement moral de Confucius, il ait été possible de tirer le *Jou Kiao*, combien l'est-on davantage en pensant que la doctrine élevée de Lao-tseu a pu servir d'origine ou plutôt de prétexte à la formation du *Tao Kiao !*

NAUFRAGES D'OBJETS D'ART
DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

M. R. CAGNAT

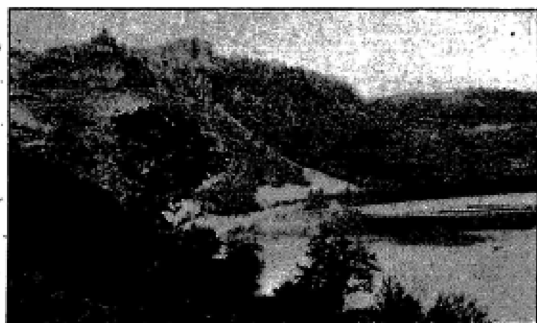
L'archéologie est d'une curiosité insatiable. Elle ne se contente pas de bouleverser l'emplacement des villes anciennes dans l'espoir de remettre au jour les civilisations disparues ; de fouiller les palais et les temples pour leurs statues, les maisons pour leur mobilier ou leurs peintures ; de troubler le repos des morts couchés depuis des siècles au fond de leurs tombes, afin de les interroger sur leurs usages et sur leurs croyances : la terre ferme ne lui suffit plus. Elle s'avise maintenant de chercher sous l'eau, au fond des lacs et des mers et, la bonne fortune aidant, elle y recueille de précieuses œuvres d'art.

Trois fois, depuis vingt ans, en Italie, en Grèce, en Tunisie, on a exploré, au prix d'ef-

forts considérables, les restes de navires coulés à pic ; trois fois l'entreprise a été couronnée de succès. C'est de cette pêche miraculeuse, d'un nouveau genre, que je voudrais vous entretenir.

***

L'an dernier, à pareille époque, je vous ai conduits dans les monts Albains, au célèbre temple de Diane, bâti sur les bords du lac de Némi. Nous allons retourner, pour quelques minutes, dans ce beau pays.



On savait déjà au XVe siècle qu'il existait au fond du lac un dépôt d'antiquités provenant de deux bateaux engloutis par les eaux. Plus d'une fois, des pêcheurs, en jetant leurs filets, avaient

recueilli des débris caractéristiques. Le cardinal Prosper Colonna, propriétaire du lieu, décida en 1436 de tenter des fouilles régulières. Il fit établir un radeau, soutenu par des tonneaux vides ; sur cette plate-forme, amarrée au-dessus de l'épave la plus voisine de la rive, on installa des machines puissantes armées de crocs, que des marins appelés de Gênes, fixèrent solidement aux flancs du navire antique. On convia de grands personnages de Rome, ecclésiastiques et laïques, à venir assister à l'extraction du vaisseau, et, en leur présence, on fit un grand effort pour le relever : on ne réussit qu'à le déchirer. On retira seulement de l'eau l'avant et un certain nombre de morceaux de bois, de bronze ou de plomb — ce qui n'empêcha pas une légende de se répandre dans le public. Les gens bien informés allaient contant à qui voulait les entendre qu'un palais entier existait encore au fond de l'eau.

Un siècle plus tard, en 1535, l'architecte Francesco de Marchi reprit le projet du cardinal Colonna ; il fit appel à un certain Guillaume de Lorraine lequel, d'abord, avait, nous dit-on, une barbe si longue, qu'il était obligé de la tresser et de la rejeter sur son épaule ; lequel, ensuite, ce

qui était plus utile pour l'opération projetée, avait inventé une sorte de cloche de plongeur, par quoi l'on pouvait descendre et demeurer quelque temps au fond du lac. On n'a jamais su exactement comment elle était faite, le secret ayant été gardé avec le plus grand soin. Voici la façon dont de Marchi s'est exprimé à ce sujet : « Le maître Gulielmo da Loreno avait inventé un instrument très ingénieux. Il se faisait descendre dans l'eau, où il restait une heure, plus ou moins, selon ce qu'il avait à y faire et jusqu'à ce que le froid l'obligeât à cesser son travail. Grâce à cet instrument, il pouvait se mouvoir librement, scier, tailler, boucher des trous, lier des cordes, manier des tenailles, des ciseaux ou autres outils ; mais il lui était impossible de développer de grands efforts à cause du liquide qui l'en empêchait. Il y voyait assez bien quand le soleil brillait ; ce qui fut le cas le 15 juin 1535, où je descendis moi-même. On pouvait regarder par une ouverture vitrée de la grandeur d'une palme ; de telle sorte qu'un objet, si petit qu'il fût, paraissait très grand, je veux dire beaucoup plus grand qu'il n'était en réalité, si on l'avait vu dans l'eau. Ainsi, les poissons dits *laterini*, qui vivent dans le lac et qui ne sont guère plus

épais que le petit doigt de la main, paraissaient gros comme le bras d'un homme et longs de trois palmes. Si je n'avais pas connu ce genre de poissons j'aurais eu la plus grande frayeur, à cause de la quantité de ceux qui m'entouraient; ils me piquaient les jambes, que j'avais nues ; je les chassais avec la main ; mais ils n'en prenaient pas souci, comme il arrive à des gens qui sont chez eux. J'en vis un qui me parut tout particulièrement gros ; je le saisis ; il n'était pas plus fort que le second doigt de ma main. » L'appareil était donc constitué par une sorte de cloche qui ne couvrait que la partie supérieure du corps, laissant toute liberté aux bras et aux jambes ; on ne sait pas comment la respiration était assurée. A l'aide de cet appareil, de Marchi put mesurer la longueur et la largeur du bateau et y recueillir le même genre de débris que ses prédécesseurs. Puis on cessa d'y penser, cette fois pour 300 ans.

En 1837, un troisième personnage, Atténio Fusconi, revint à la charge. Lui aussi avait inventé une machine spéciale ; lui aussi retira de l'eau quelques objets d'art et des fragments de la structure ; mais il fut arrêté dans ses recherches par des pluies violentes qui refroidirent l'eau

du lac ; on lui vola son matériel. Une fois encore le travail demeura suspendu.

Ce n'est qu'en 1895 qu'on entreprit de nouveau, sérieusement cette fois, de résoudre le problème par des recherches méthodiques. A cette date, l'antiquaire, M. Eliseo Bonghi, conclut avec la famille Orsini, à qui appartenait le lac, une convention en règle, et obtint l'agrément du gouvernement italien. Les temps étaient changés : on pouvait faire appel à des scaphandriers habiles, pourvus de tous les perfectionnements modernes. Il était permis d'espérer le succès. Dès le début de la campagne, on mit la main sur un butin archéologique précieux : de belles têtes de lion et de loup, en bronze, avec un anneau dans la gueule, qui formaient l'armature extrême de grosses poutres ; elles font l'admiration de tous ceux qui visitent le musée des Thermes, à Rome. Dans la suite on repêcha encore une tête de Méduse qui devait servir au même usage, des clous en grand nombre, des morceaux de mosaïque, des plaques de porphyre et de serpentine, extrêmement ténues, qui entraient jadis dans un riche pavement, des tuyaux de plomb avec le nom de C. Caesar Aug. Germanicus, c'est-à-dire, de

Caligula. Tous ces débris avaient une certaine importance comme objets d'art ou de curio-



sité. A ce titre, ils furent offerts pour des prix exorbitants, à différents musées et finalement acquis par l'Italie ; mais ils valent surtout par les renseignements historiques qu'ils apportent. En les examinant de près, en interrogeant les scaphandriers, les savants délégués par le ministère de l'Instruction publique et par celui de la Marine pour surveiller les travaux sont arrivés à se faire une idée, malheureusement encore indécise, de ce qu'étaient jadis les deux

bateaux de Némi. Du second on n'a pas eu le temps de s'occuper très sérieusement ; on sait seulement qu'il est plus grand que le premier, revêtu de plomb et tout envasé, ce qui permet d'espérer que les objets en métal ou en marbre qu'il contenait sont assez bien conservés.

L'autre est enfoui dans une position inclinée, la poupe enfoncée dans le sable à 14 mètres de la surface, le milieu dans la vase, l'avant, libre dans l'eau à 6 mètres de profondeur. Sa longueur totale serait de 60m25, sa largeur de 18m40. Les poutres avec les têtes de bronze qui les terminaient formaient des parties saillantes sur le bordage, ainsi qu'on le voit sur certains bas-reliefs romains, notamment sur ceux de la colonne Trajane.

Quant à la forme exacte du bateau, on a pu l'obtenir par un procédé très ingénieux. M. Barnabei, le savant italien, que le gouvernement avait délégué pour la surveillance des fouilles, a fait fixer aux flancs, tout autour, des cordes terminées par des bouées. Par un temps calme on a laissé remonter ces flotteurs à la surface; et ainsi leur succession a écrit, pour ainsi dire, sur la nappe unie du lac, la silhouette de la carcasse à laquelle ils étaient rattachés.

Quel était ce bateau, à quelle date remonte-t-il et pourquoi coula-t-il ainsi à pic ?

Les érudits italiens, en particulier le colonel du génie naval, Malfata, qui a étudié la question sur place, croient à un véritable bateau, avec une quille, capable de naviguer. Ils se demandent seulement s'il n'était pas amarré contre un embarcadère, d'où proviendraient les tuiles, les tuyaux de plomb et les pavements dont on a recueilli des spécimens.

En Allemagne, on n'admet pas qu'on puisse songer à une galère véritable ; on fait remarquer qu'un vaisseau, long de 60 mètres et large de 18, ne pourrait évoluer que fort difficilement ; qu'on n'a rencontré aucune trace de mâts, ni de gouvernail. Il faut donc voir dans ce navire bien plutôt un grand ponton, une sorte d'île artificielle, de villa flottante, avec des constructions, des jardins, des chapelles. De Marchi, l'homme aux poissons, avait déjà eu la même impression : pour lui, cet ensemble était un palais bâti sur un bateau. C'est de ce palais que proviendraient une jolie statue de bronze, qui représente peut-être Drusille, sœur de Caligula, et plusieurs petites statuettes de génies et de prêtresses, signalées assez récemment dans la *Revue archéolo-*

gique par M. Salomon Reinach ; elles auraient orné un laraire.

L'époque de la construction de ces pseudo-galères n'est pas douteuse : les tuyaux de plomb, marqués au nom de Caligula, qu'on y a recueillis nous l'indiquent nettement. Suétone nous apprend que cet empereur était coutumier de telles extravagances et qu'il parcourait sur des embarcations de cette sorte les côtes de Campanie. On s'est même demandé s'il n'y avait pas eu confusion dans l'esprit de l'historien ; et s'il n'avait pas décrit, sans le savoir, les bateaux de Nemi lorsqu'il disait : « Il fit même fabriquer des liburnes à dix rangs de rame, avec des poupes ornées de pierreries et des voiles de diverses couleurs, pourvues de bains chauds, de galeries, de salles à manger très spacieuses et d'une grande variété de vignes et d'arbres fruitiers. » L'idée est tentante ; on ne saurait pas en dire davantage.

Par contre, rien ne peut nous faire connaître les circonstances qui amenèrent la destruction de ces bateaux et la date où ils coulèrent. On a fait remarquer pourtant que ni les anneaux de bronze dont je vous ai parlé, ni les trous où ils

étaient engagés ne portent aucune trace d'usure. Il se pourrait donc que leur existence n'ait pas été de longue durée et que ces épaves soient immergées depuis près de 1900 ans.



Passons maintenant en Grèce. L'extrémité la plus orientale du Péloponèse portait, dans l'antiquité comme de nos jours, le nom de cap Malée. Dans ces parages la mer, resserrée entre le Continent et la Crète, est particulièrement mauvaise ; il existe là des remous et des tourbillons très dangereux, très redoutables aux navigateurs, surtout à ceux qui montent des bateaux à voile. Les Grecs répétaient couramment : En doublant le cap Malée, dis adieu à ton pays. Au moyen âge on le nommait « Xylophage » à cause de la quantité de bateaux de bois que les flots y avaient dévorés. Là, suivant Lucien, se serait perdu un chef-d'œuvre du célèbre Zeuxis, celui où le peintre avait représenté une famille de Centaures. On dit que, lors de la prise d'Athènes par Sylla, le vainqueur s'était emparé de ce tableau pour l'envoyer à Rome. Le bateau qui portait cette précieuse cargaison sombra à la hauteur du cap Malée.

En face ce promontoire s'étend l'île de Cérigo (autrefois Cythère) et un peu plus loin celle de Cerigotto (Anticythère). C'est tout à côté de cette dernière que se passèrent les événements archéologiques que je vais vous conter.

Aux environs de Pâques de l'année 1900, deux barques, montées par des pêcheurs d'éponge de Symé et revenant de la côte d'Afrique, furent poussées par le vent sur Cerigotto et jetèrent l'ancre à 20 ou 25 mètres du rivage. Le coup de vent passé, ils profitèrent de leur mouillage pour exercer leur métier. Or, au cours d'une des plongées, un scaphandrier remarqua, à la profondeur d'environ 40 mètres, une masse compacte, noirâtre, longue d'une cinquantaine de mètres, entièrement composée de statues de bronze et de marbre mélangées aux restes d'un navire. Pour appuyer son dire, il ramassa un bras droit de statue de bronze et le ramena à la surface. Le capitaine d'une des barques plongea à son tour pour vérifier les faits et fit les mêmes constatations. L'occasion s'offrait d'une pêche autrement originale, autrement fructueuse aussi que celle dont nos Symiens avaient l'habitude : ils revinrent à Symé, prévinrent le gouvernement grec de leur trouvaille

et demandèrent l'envoi d'un bateau de guerre pour les aider dans leurs recherches.

Le 24 novembre de la même année, le transport grec la Mykalê arrivait à l'endroit désigné, accompagné des embarcations de pêcheurs d'éponge et le travail commençait. Mais une fouille de cette sorte offre de singulières difficultés ; même par les temps calmes, elle est toujours pénible à cause de la profondeur où l'on doit se mouvoir, et du poids d'eau qui écrase les plongeurs ; aussi ceux-ci, disent les rapports officiels, ne pouvaient-ils pas rester au fond plus de cinq minutes consécutives, auxquelles il convient d'ajouter trois minutes pour la montée et pour la descente. Par les mauvais temps l'opération devient, non plus seulement très pénible, mais très dangereuse ; on risque de voir couper les communications entre le travailleur et la barque qui lui fournit l'air respirable. On est tenu aux plus grandes précautions ; il faut cesser le travail chaque fois que la mer grossit. C'est ce qui advint au début de la campagne. En outre la Mykalê n'osait pas, à cause de son fort tirant d'eau, approcher trop près du rivage, au risque de s'y échouer. Elle regagna donc le Pirée au bout de quel-

ques jours ; elle avait à bord le résultat de cette première tentative : une très belle tête de bronze, qu'on prit tout d'abord pour une tête d'athlète, le bras droit d'un pugiliste armé du ceste, un glaive, deux statues de marbre, sans tête, détériorés par l'eau et divers fragments. C'en était assez pour justifier la continuation des recherches.

A la Mykalê, le gouvernement grec substitua un bateau plus petit, la goélette à vapeur Syros ; l'éphore des antiquités y monta ; le 4 décembre il arriva sur les lieux. Devant lui on retira quelques statues de marbre et de nombreux membres, bras ou jambes, en bronze ; mais le mauvais temps persistant, on dut interrompre les plongées ; le 12 décembre le Syros rentrait à Athènes. Il y resta une quinzaine. Durant ce temps, les pêcheurs s'étaient remis au travail et avaient trouvé une grande statue de bronze, en cinq morceaux, mais qui se raccordaient entre eux — on y vit tout d'abord un Hermès ou un Apollon ; puis deux autres statues de même métal, des éphèbes, et quelques marbres. Le Syros revenu à Cerigotto vers la fin de décembre, les emporta au Pirée le 21 janvier.

La vue de telles œuvres d'art, surtout du

soi-disant Hermès, ravit d'admiration les archéologues et le public lui-même, toujours prêt à s'enflammer pour les souvenirs de la Grèce antique. L'opinion publique s'émut, et les journaux, qui la traduisaient, excitèrent vivement le gouvernement à pousser plus activement l'entreprise. Ils firent observer que les pêcheurs d'éponge ne pouvaient plus, vu la lourdeur des morceaux qui restaient au fond de l'eau, les arracher à la vase par leurs seuls moyens ; que, d'autre part, leur nombre était insuffisant. « Qu'on songe, disaient-ils, que les scaphandriers ne sont au nombre que de six, que chacun d'eux ne peut demeurer sous l'eau plus de cinq minutes, ni travailler plus de deux fois par jour. Or il faut souvent deux ou trois journées pour arriver à relever une pièce. Car il ne saurait être question de passer rapidement une corde autour des objets et de tirer ensuite sur le lien, au risque de les briser : les plongeurs doivent creuser d'abord la vase autour de chaque fragment, pour l'isoler, descendant l'un après l'autre et se relayant à la besogne ; puis l'entourer solidement ; c'est seulement alors qu'on peut se risquer à le haler. Il faut donc

recruter un personnel supplémentaire sans regarder à la dépense. »

Le gouvernement se laissa persuader. Le 28 janvier 1901, toutes les dispositions nouvelles avaient été prises et l'on se remit au travail. Les premières plongées donnèrent un résultat inattendu : l'ancre du bateau et un certain nombre de pièces de la coque. Puis la série des trouvailles habituelles recommença : figures de marbre, têtes et débris de statues.

Cependant cette pêche d'antiquités devenait, à Athènes, de plus en plus une question d'Etat. Les ministres eux-mêmes crurent devoir se déplacer pour apporter aux travailleurs, aux prises avec de grosses difficultés matérielles, l'assurance évidente de l'intérêt public. Ils montèrent à bord de la Mykalê, emmenant avec eux le Syros et un troisième bateau, muni d'engins puissants, et se dirigèrent vers Cerigotto. En route ils apprirent que les plongeurs, épuisés, refusaient de poursuivre les recherches et allaient quitter la place. Il n'était que temps d'arriver et de faire appel à la diplomatie officielle. Le rayonnement du pouvoir et aussi l'amabilité personnelle d'un des ministres ramena le calme dans les esprits.

Le 16 février et les jours suivants, l'intervention bienfaisante du même ministre s'exerça d'une autre façon. On venait de remonter une statue informe ; les plongeurs affirmaient qu'ils en avaient vu bien d'autres dans le voisinage et notamment deux chevaux ; mais qu'ils étaient gênés dans leur travail par un gros bloc calcaire qui recouvrait le tout.

On décida donc que le lendemain on essaierait de le rejeter au loin, pour débarrasser le terrain ; on l'entoura d'un câble solide, dont on relia l'extrémité au bateau à vapeur l'Aigialia et celui-ci s'élança de toute sa puissance vers la haute mer. La résistance du bloc fut telle que le câble cassa. On se préparait à recommencer l'opération quand il vint au ministre l'idée que ledit bloc n'était peut-être qu'une statue colossale, que son long séjour dans l'eau avait rendue semblable à un rocher : il fallait s'en assurer. Au lieu de le jeter de côté, on le souleva à grand peine jusqu'au niveau de la mer et, quand il affleura, on comprit que les ministres, en Grèce, sont quelquefois inspirés des dieux. Le bloc était une statue d'Hercule, gros comme l'Héraclès Farnèse, du Musée de Naples. L'équipage enthousiasmé salua

son apparition de cris de joie. Mais l'aide du héros lui-même n'aurait pas été inutile pour amener à bord un poids aussi considérable ; comme on ne pouvait guère y compter, on dut se contenter des moyens humains ; on traîna la statue sous l'eau jusqu'à la Mykalê, mouillée à quelque distance ; et le transport, mieux armé, le hissa péniblement jusque sur le pont.

Au bout de peu de jours, le ministre étant parti et l'enthousiasme tombé, les plongeurs recommencèrent à se plaindre et à refuser le service. Ils prétendaient que la mine était épuisée ; les patrons des barques assuraient le contraire. Chacun avait raison : il restait bien encore des antiquités au fond de la mer, mais elles n'avaient pas l'intérêt de celles que l'on avait trouvées jusque là. Ce n'était point, pourtant, une raison suffisante pour abandonner la partie ; seulement la persuasion verbale n'était plus de mise envers les scaphandriers : ils attendaient mieux. Il fallut recourir à d'autres arguments, plus sonnants ; à prix d'or on obtint d'eux qu'ils continueraient encore pendant quelque temps. Je ne veux pas vous conter en détail le reste de cette pêche d'un nouveau genre, sur laquelle je ne me suis si longuement

étendu que pour vous en faire comprendre toute la difficulté. Vous saurez seulement qu'elle ne prit fin que le 22 septembre 1901. Elle avait duré plus d'un an. Les plongeurs reçurent du gouvernement, comme récompense, 150.000 drachmes : ils étaient tous absolument épuisés de cet effort prolongé. L'un d'eux était mort à la peine.

Mais ils avaient doté le Musée d'Athènes de morceaux précieux.

Le plus beau de tous est cette statue de bronze d'Apollon ou d'Hermès qu'on avait trouvée dans les premiers mois des fouilles. En réalité la statue ne représente ni Hermès, ni Apollon, mais Persée. Le héros est figuré sous les traits d'un éphèbe vigoureux ; suivant la tradition classique, du bras droit tendu, il tient par les cheveux la tête de Méduse, qu'il vient de trancher et qu'il montre avec orgueil ; la main gauche portait un glaive. L'œuvre est attribuée à Lysippe ou à quelque sculpteur de son école.

La tête de bronze que l'on avait cru d'abord appartenir à un athlète ressemble bien plutôt à celle d'un philosophe. On pense qu'elle remonte à la fin du IIIe siècle avant J.-C. M. Svoronos, qui a publié toute cette trouvaille, en

fait le portrait de Dinias d'Argos, l'historien, ami d'Aratus.

Parmi les bronzes il faut citer encore deux éphèbes et un Apollon ; et, dans un autre ordre d'idées, un astrolabe, dont la présence sur le bateau coulé se comprend aisément : il servait à prendre le point en mer.

Les marbres, beaucoup plus nombreux, sont d'une conservation très inférieure. J'ai déjà parlé de l'Hercule colossal que l'on avait pris pour un rocher. Je citerai encore une statue d'Apollon, un Hermès, une Aphrodite, un Diomède en présence d'Ulysse, et surtout un bas-relief où l'on a reconnu la lutte de Perilaos d'Argos et d'Otryadas, le Spartiate. Pausanias nous apprend qu'un semblable bas-relief décorait le théâtre d'Argos.

Enfin je dois mentionner parmi les objets recueillis au sein de l'épave de nombreuses tuiles provenant de constructions antiques, dont l'une porte une empreinte d'assez basse époque.

Cette constatation n'est point inutile pour fixer la date probable où sombra le vaisseau. Elle nous interdit de remonter à une époque antérieure à la domination romaine et même aux derniers temps de cette domination. Peut-

on descendre jusqu'au moyen-âge ou à la Renaissance ? Non, répond M. Svoronos; car, à cette époque, si des bateaux chargés de statues antiques pouvaient encore faire route aux environs du cap Malée, ils ne devaient porter que des marbres ; il ne restait plus guère alors de bronzes à recueillir à la surface du sol. Tout au plus, pourrait-on songer, à un navire vénitien du XIIIe siècle, chargé de dépouilles enlevées à Constantinople. A la réflexion, M. Svoronos repousse également cette supposition ; il n'admet pas que les Croisés se soient embarrassés d'objets purement artistiques, surtout de marbres nombreux et volumineux ; ils préféraient rapporter des reliques de Saints, des vases sacrés ou des objets en métal précieux. Le naufrage a donc eu lieu dans l'antiquité. La Grèce fut pillée jusqu'aux derniers temps de l'Empire, même à l'époque byzantine. Constantinople devint ainsi, ce que Rome avait été aux siècles précédents, un véritable musée d'art grec classique. On sait que Constantin donna l'exemple ; il avait orné sa nouvelle capitale des dépouilles arrachées aux villes grecques et à l'Italie. Si Olympe put garder jusqu'à Théodose le Jupiter de Phidias, si la Minerve Pro-

machos d'Athènes sut encore faire reculer Alaric, les autres divinités n'eurent point la même fortune. Castor et Pollux, Apollon et le trépied de Delphes furent apportés dans l'hippodrome de Byzance, Cybèle fut installée au forum. Rome seule fournit à l'empereur plus de soixante statues. Ses successeurs imitèrent son exemple. Il serait donc possible, comme le veut M. Svoronos, que le bateau coulé au cap Malée et retrouvé en 1901 ait été un transport chargé d'un butin artistique, à destination de Constantinople.

La présence, parmi tant d'œuvres d'art moins caractéristiques, d'une statue de Persée, héros qui avait un sanctuaire à Argos, d'une tête de Dinias, originaire de cette cité et d'un bas-relief qui pourrait provenir du théâtre de la même ville, a fait supposer que le bateau avait pris en Argolide une grande partie de sa cargaison. Mais alors, s'il allait à Constantinople, pour quel motif, en sortant du golfe de Nauplie, au lieu de remonter vers les Cyclades, était-il allé se perdre dans le voisinage de la Crète ? Je ne me chargerai pas de vous l'expliquer.

*
* *

C'est encore à des pêcheurs grecs que nous devons la troisième découverte sous-marine dont je voudrais vous entretenir, cette fois avec un peu plus de détails ; parce que nous sommes dans les eaux françaises et que la trouvaille est toute récente ; à vrai dire, elle n'est point achevée.

La côte orientale de la Tunisie, dans sa partie la plus voisine de ce que l'on appelait autrefois les Syrtes, parages redoutés des navigateurs, c'est-à-dire depuis Mahedia jusqu'à la hauteur de la frontière tripolitaine, est assez riche en éponges. On en fait chaque année dans le golfe de Gabès une pêche abondante. Le port d'attache des bateaux occupés à ces opérations est celui de Sfax. Ils sont loin d'appartenir tous à des indigènes ; pour ceux-ci on peut même dire que la recherche des éponges n'est guère qu'un appoint de ressources ; ils l'exercent quand leurs embarcations ne sont pas occupées au travail des pêcheries et du cabotage. Les vrais pêcheurs d'éponge sont des Italiens et surtout des Grecs. Tous les ans, ceux-ci quittent leur pays, leurs îles, arrivent en vue des côtes tunisiennes, montés sur leurs sacolèves, forts et élégants bateaux, très bien

construits pour la mer et commencent l'exploration des bancs spongifères. Tandis que les Arabes et les Siciliens ne se servent guère que du trident et ne peuvent pas, par suite, opérer sur les fonds un peu bas, les Grecs, mieux outillés, ont recours à des scaphandriers, qui, merveilleusement entraînés au métier, peuvent et osent descendre à une grande profondeur, restent sous l'eau fort longtemps et arrivent ainsi à exploiter des parages interdits à l'organisation primitive de leurs concurrents.

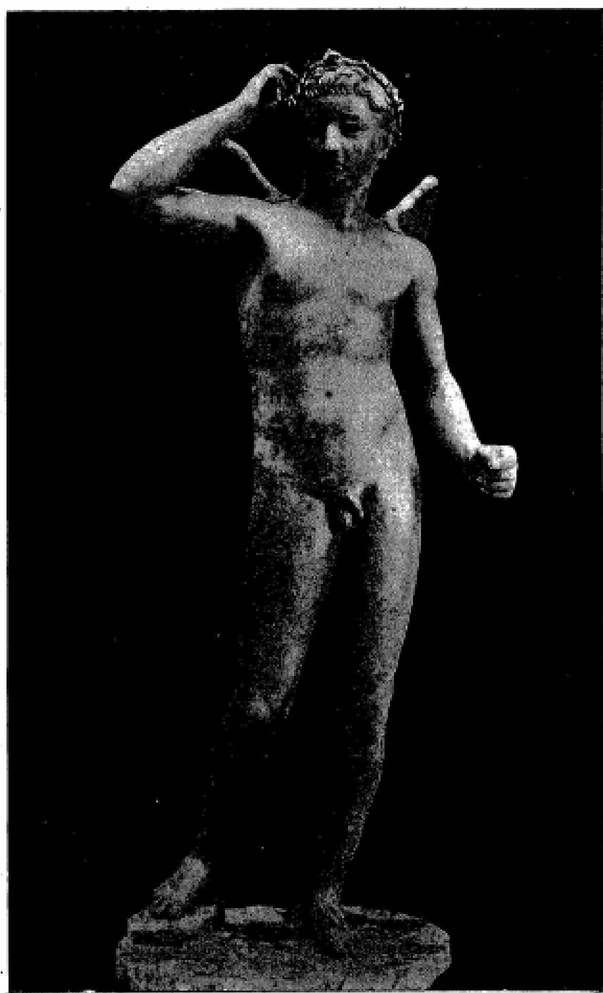
Au cours d'une de ces visites au pays des éponges, à 5 kilomètres environ au large de Mahedia et à 40 mètres de fond, l'équipage d'une sacolève grecque rencontra, en juin 1907, un amas de colonnes au milieu desquelles gisaient des fragments de toute sorte, en particulier des morceaux de bronze. Les récits des scaphandriers enthousiastes, interprétés et grossis par l'imagination d'orientaux et de gens du peuple, étaient pleins de promesses. Il existait trois groupes de colonnes, de dimensions variables ; les objets engagés sous ces colonnes étaient innombrables ; on citait surtout un grand coffre de 2 mètres de long, trop lourd pour être

remonté avec les moyens insuffisants dont disposaient les pêcheurs. A l'appui de leurs dires, ils ramenèrent à la surface des morceaux de statues, des pièces de bronze, figures, figurines, lampes, ornements de meubles, appliques ; du domaine de la fable on passait par là dans celui de la réalité. Il fallait d'abord savoir ce qu'elle valait ; car tous ces morceaux, couverts de coquillages et d'incrustations marines, se présentaient sous des apparences assez peu flatteuses. L'atelier du Musée Alaoui, à Tunis, très expert dans ces sortes de travaux, se mit à l'œuvre ; patiemment, un à un, on fit sauter les coquillages, on enleva les dépôts calcaires, on nettoya la surface encroûtée et l'on eut la surprise de retrouver sous cette gangue la patine antique intacte. Il suffit de rapprocher les morceaux disjoints et de boucher habilement les fissures pour reconstituer les statues. Le résultat de cette première partie des découvertes était merveilleux.

Pour commencer par le morceau qui était alors et qui restera la pièce capitale, on se trouva en présence d'un Eros, presque de grandeur naturelle ($1^{m}40$). Les ailes et les jambes étaient séparées du corps : un morceau du ventre avait

été emporté ; de tout cela, on ne se douterait pas aujourd'hui. Le dieu est figuré debout, dans une position qui tient le milieu entre l'activité et le repos. Le bras droit est relevé, effleurant la couronne de feuillage qu'il porte sur la tête ; la main gauche, fermée, tenait l'arc. Les cheveux sont frisés ; les yeux, jadis d'émail rapporté, ont disparu. MM. Merlin et Poinssot[1] qui ont publié cette statue, ont retrouvé dans les écrits de Callistrate, la description d'un Eros, assez semblable, sorti des mains de Praxitèle : « Privé de mouvement, écrit le rhéteur, il est prêt à se mouvoir ; fixé à une base qui ne peut bouger, il nous donne cependant l'illusion qu'il va s'envoler. Il déborde d'une fierté joyeuse et ses yeux brillants, mais pleins de douceur, étincellent. Il replie le bras droit vers le sommet de la tête et de la main gauche soulève son arc. Le poids du corps porte sur la jambe gauche ; car c'est à

1. On ne saurait trop louer la méthode, la perspicacité et l'énergie que déploya, dans cette opération et dans toute la suite de ces fouilles sous-marines, M. Merlin, directeur des Antiquités de la Tunisie, secondé par MM. Poinssot, inspecteur du Service, Drappier, attaché à la Direction, et Pradère, conservateur du Musée du Bardo. Il n'est que juste de faire figurer leurs noms à cette place.



gauche qu'il est hanché. » L'artiste semble avoir choisi le moment où Eros vient de lancer une flèche ; les yeux suivent le trait et en attendent l'effet ; le bras gauche est demeuré encore à peu près dans la pose normale ; le droit, qui s'était rapproché de la tête pour bander la corde de l'arc, n'a pas encore repris sa place ; le corps reste appuyé sur la jambe gauche, comme au moment où le coup est parti.

La seconde pièce est un hermès de bronze,



haut de 1 mètre. Tout empâté qu'il fût au premier abord, on reconnaissait bien que ce

morceau ne pouvait reproduire qu'une figure archaïsante de Dionysos ; la longue barbe frisée et coupée en carré, la feuille de lierre qui se mêlait à la coiffure suffisent à le caractériser. La toilette à laquelle on le soumit, en faisant apparaître tous les détails, confirma l'impression première ; mais alors et alors seulement, on se rendit vraiment compte du charme de l'œuvre, de l'harmonie parfaite de tous les éléments, de la gravité sereine du visage divin. C'était assurément là, sinon le produit, tout au moins, une excellente imitation de l'art grec le meilleur, avec quelques indices d'influence hellénistique. Une constatation inattendue ne tarda point à nous fixer. Sur le bras de droite, sur ce tenon qui, vous le savez, servait jadis à enfiler des couronnes, aux jours d'offrandes, on lut : Βοηθὸς Καλχηδόνιος ἐποίει — œuvre de Boêthos de Chalkêdon. Boêthos est un artiste connu du IIe siècle avant J.-C. ; il appartenait à l'Asie Mineure. Pline l'Ancien le cite avec éloge et Verrès le connaissait bien, puisqu'il s'empressa un jour de s'approprier une aiguière dont il était l'auteur. Ses œuvres ornaient les sanctuaires les plus fameux : Olympie et Délos ; nous possédons de nombreuses répliques d'un

de ses groupes célèbres : un enfant qui étrangle une oie. Les pêcheurs d'éponge de Mahedia



nous ont fait don d'un original, et d'un original signé.

Ils avaient rapporté aussi deux grosses pièces de bronze, deux sortes de corniches, ornées

de têtes, un peu plus petites que nature, toutes deux couronnées de lierre. D'un côté, c'est encore Dionysos, mais un Dionysos de type féminin, avec la coiffure tombant sur les épaules et deux petites cornes qui pointent sur le sommet de la tête ; de l'autre, c'est Ariane. Le globe des yeux, fait d'ivoire, est demeuré en place.

A ce premier lot il faut joindre encore une statuette d'hermaphrodite qui tient à la main une torche ; elle servait autrefois de lampe, grâce à une disposition spéciale intérieure, sur laquelle je reviendrai plus loin ; un masque rieur d'enfant et d'autres menues antiquités moins importantes.

Vous voyez que, pour leur début, ces pêcheurs d'éponge avaient eu une singulière bonne fortune. L'âme des aïeux avait guidé leur main.

De telles découvertes ne pouvaient laisser indifférents les autorités françaises et tunisiennes et les corps savants. Il eût été coupable de ne point exploiter cette mine archéologique, si riche, qu'un merveilleux hasard avait révélée. M. Merlin obtint de l'Etat, de l'Académie des Inscriptions, et même de généreux donateurs des subsides qu'il aurait fallu plus importants,

qui permettaient cependant, tels qu'ils étaient, de reprendre les recherches.

« Il était d'abord indispensable, écrit M. Merlin, de retrouver le lieu exact d'où les pêcheurs d'éponge avaient sorti les statues de bronze. Les Grecs nous avaient simplement dit que les antiquités avaient été découvertes à 7 kilomètres au Nord-Est de Mahedia ; mais, fort heureusement, nous avions eu des renseignements plus explicites par quelques habitants de cette ville... Plusieurs jours se passèrent cependant en efforts infructueux, ce qui n'est pas surprenant si l'on songe que les points de repère pris sur la côte ne pouvaient donner qu'une approximation pour fixer l'endroit et que les scaphandriers, bien que distinguant à merveille tous les détails dans l'eau, n'embrassaient du regard qu'un cercle d'une trentaine de mètres de rayon... Nous avions déjà parcouru en bien des sens la zone probable du gisement, quand enfin un scaphandrier remonta en disant qu'il avait aperçu comme une série de gros canons régulièrement disposés et partiellement enterrés dans le sable. C'étaient les colonnes signalées l'an dernier par les Grecs... Nous pensions que le point retrouvé, les plus

grosses difficultés étaient surmontées ; mais d'autres n'ont point tardé à surgir. Nous avons d'abord été très contrariés par le temps. L'état de la mer, toujours houleuse et parfois très agitée, avec, au fond, un courant rapide et glacial, a rendu le travail malaisé et trop souvent même impossible. De plus, si à la profondeur de 40 mètres, les scaphandriers n'ont pas trop de mal à lier avec des cordes les objets qui sont, en totalité ou en partie, hors de la vase, tout effort leur est extrêmement pénible et il est périlleux pour leur santé de faire longtemps une fouille proprement dite ; par deux fois, nous avons eu des accidents assez sérieux.

Nous avons pu obtenir cependant des résultats intéressants. En premier lieu nous avons précisé la nature du gisement. Il s'agit bien d'un bâtiment naufragé. Les vestiges antiques ne s'étendent que sur une surface très restreinte, qu'on peut évaluer à l'œil à une trentaine de mètres de long sur sept ou huit de large, et qui convient bien aux dimensions ordinaires d'un navire antique. De plus, d'après la répartition même des objets, il est clair qu'ils constituaient la cargaison d'un bateau : les scaphandriers, en effet, ont compté une soixantaine de co-

lonnes, mesurant environ pour la plupart 4 mètres de haut sur 0m65 de diamètre. Elles ne sont pas entassées pêle-mêle ; elles sont minutieusement alignées sur six rangées de dix colonnes environ chacune ; entre elles on avait réservé des intervalles réguliers, laissés libres à dessein, où avaient été placés des blocs de marbre, des chapiteaux, etc.

Enfin, en creusant dans la vase, sur l'emplacement présumé de la coque, on a trouvé des morceaux de bois, des clous en cuivre, qui appartenaient sans conteste au corps même du navire. »

Dans cette première campagne, où des tâtonnements étaient inévitables, on trouva surtout des marbres. Par malheur, leur conservation est moins bonne que celle des bronzes. Les plantes et les animaux ne les ont pas recouverts, comme ils ont fait pour ceux-ci, de concrétions protectrices ; ils ont vécu à leurs dépens. L'eau salée a rongé leur surface, creusé des trous parfois profonds : c'est ce que l'on avait déjà constaté à Cerigotto. Seules les parties enfoncées dans la vase sont demeurées intactes. Les morceaux les plus curieux qui aient été recueillis alors sont des chapiteaux de mar-

bre blanc, les uns ioniques, les autres du genre corinthien — ils appartiennent tous à deux ou



trois types qui se répètent — des débris de riches candélabres et surtout des fragments de plusieurs bas-reliefs décoratifs qui provenaient de beaux vases monumentaux. En les rapprochant, on s'aperçut que les sujets représentés n'étaient pas inconnus. Les uns figurent sur un cratère trouvé jadis à Rome et conservé aujourd'hui au Musée du Louvre, où il est connu sous le nom de Vase Borghèse ; les autres se retrouvent sur un vase déposé au Campo Santo de Pise. Les personnages sont disposés de même de part et d'autre, leur groupement est identique, comme leurs attitudes ; l'orne-

mentation générale ne diffère en rien ; pour la valeur artistique, les nouveaux spécimens peuvent soutenir la comparaison avec les anciens. Les uns et les autres étaient assurément des répliques de cratères célèbres que l'habileté de praticiens avait mises en vogue et que l'adresse des commerçants répandait dans le monde occidental.

Au cours de la même campagne, on acquit la conviction que le fameux coffre, dont on pouvait tant attendre, s'il avait été plein, n'était qu'un gros bloc de pierre, sans aucun ornement.

L'année suivante, en 1909, les recherches recommencèrent avec le printemps. Cette fois, on pénétra sous les colonnes, on en écarta quelques-unes, on en ramena même à la surface et on creusa plus avant dans la vase, soit à l'endroit occupé par ces colonnes, soit extérieurement à droite et à gauche. Les résultats ne se firent pas attendre. Bronzes et marbres affluèrent. Je ne saurais ici énumérer par le détail tous les objets que les scaphandriers retrouvèrent ; il suffira d'insister sur les principaux.

La pièce de bronze la plus importante est



une statuette d'Eros androgyne tout à fait analogue à l'Hermaphrodite lampadophore retiré



de l'eau en 1907. La calotte cranienne était mobile et servait de couvercle à la lampe ; la tête et le haut du corps formaient réservoir ; un plan oblique coupait la poitrine intérieurement, fermant toute communication avec le bras droit et laissant libre accès à l'huile dans le bras gauche, qui tient le flambeau. Celui-ci contenait la mèche. La statuette mesure 0m50 de hauteur.

Dans les environs on recueillit des débris

nombreux de sièges, d'appliques de meubles, qu'il sera possible de rapprocher pour en reconstituer l'ensemble ; on est déjà arrivé à refaire ainsi un brasero qui rappelle beaucoup



certains réchauds trouvés à Pompéi. Une de ces appliques ($0^{m}18$ de hauteur) mérite une mention spéciale ; elle figure une Minerve. La déesse est casquée et vêtue de l'égide, suivant l'usage.

Parmi les marbres, le morceau capital est une tête de femme d'une grâce exquise. Par une bonne fortune extraordinaire, la figure, plongée dans la vase, n'a presque point souffert, tandis que la poitrine et les épaules, en contact avec l'eau de mer, ont été fortement attaquées. Ce serait là la copie d'un original du IVe siècle avant J.-C. Les uns y voient une Aphrodite, d'autres une Korè ou une Hygie.



En tout cas l'œuvre est empreinte d'un charme incomparable, fait d'harmonie et de sérénité.



Une autre tête, beaucoup plus endommagée, montre une femme les yeux levés au ciel dans l'attitude de la douleur, peut-être une Niobé. Un bas-relief représente une scène de banquet, avec les images d'Asklépios et d'Hygie. Les deux divinités sont étendues sur un lit ; trois suppliants de taille plus petite, s'avancent vers eux avec un geste d'adoration.

Outre les œuvres d'art dont je viens de vous rappeler les morceaux les plus curieux, on re-

cueillit des objets d'autre sorte qui jettent une vive lumière sur la cargaison du bateau, sur l'endroit d'où il venait, sur la date à laquelle il a coulé devant Mahedia.

Je vous ai dit qu'il portait un certain nombre de colonnes ; mais au milieu de ces colonnes, se trouvaient des chapiteaux, des blocs de marbre, des moulins à broyer le grain, des tuyaux de plomb. Les moulures, les volutes des chapiteaux, les divers détails d'ornementation sont encore très frais, comme si les marbres n'avaient jamais été utilisés auparavant. « Il me paraît évident, écrit M. Merlin, qu'ils ont été chargés sur le bateau, sans avoir encore jamais servi, pour être transportés là où ils devaient être employés. Ce n'est pas le produit de la mise à sac d'un temple ou d'une ville — les pillards ne s'encombrent pas de colonnes pesantes, volumineuses, d'un intérêt nul ; ce sont des matériaux qui étaient expédiés pour une construction projetée. Certains blocs offrent, à des endroits où l'on n'en saisit pas la raison d'être, des saillies frustes laissées à dessein et destinées sans aucun doute à disparaître après avoir permis de mettre les matériaux en place. » Voilà déjà un premier point acquis.

D'où venait l'embarcation ? Evidemment de Grèce ou d'Asie Mineure à en juger par sa cargaison. Mais encore? C'est ce qu'on peut dire maintenant. Car, pour atteindre la charmante tête de femme dont j'ai parlé il y a quelques instants, on dut ramener à la surface deux plaques de marbre qui la couvraient. Quelle ne fut pas la surprise de M. Merlin, et aussi l'enthousiasme des scaphandriers, grecs de nationalité ainsi que je l'ai dit, en constatant qu'elles portaient des lettres grecques d'un aspect assez archaïque. Sur l'une on lit un décret rendu en l'honneur d'un Athénien, prêtre de Dionysos, vers 320 avant J.-C., par les Paraloi, c'est-à-dire l'équipage de la galère paralienne, une des deux galères sacrées d'Athènes ; sur l'autre une liste d'offrandes faites par le peuple athénien au dieu Hammon, sous l'archontat de Charikleidès, en 363 avant J.-C. Ultérieurement on retira de l'eau deux tronçons de colonnettes; la première porte un autre décret des Paraloi ; la seconde contient l'épitaphe d'un citoyen d'Athènes du dême de Phlyées. Il n'est donc pas douteux maintenant que le vaisseau vînt d'Athènes et portât quelque part vers l'Occi-

dent, en Italie sans doute, sa charge archéologique.

Tous les objets qui la composaient sont assurément antérieurs à notre ère : les uns sont du IVe siècle, ce sont les inscriptions ; les autres d'âge postérieur : la statue de Dionysos par Boëthos appartient au IIe siècle. Mais le voyage du bateau, son naufrage, peuvent être de date plus récente, descendre, par exemple, à l'époque de Constantin, comme les épaves du cap Malée ou au temps de la domination vandale. C'est ici qu'interviennent d'autres éléments d'information recueillis au cours des fouilles de 1909. Les scaphandriers ont trouvé, en effet, parmi beaucoup d'ustensiles usuels en terre cuite, en particulier de grands amphores, qui contenaient jadis du vin ou d'autres aliments, une lampe en terre cuite, intacte, avec sa mèche carbonisée encore en place ; par conséquent une lampe de l'équipage. Elle est ornée d'une anse verticale ; le bec est court, affectant la forme d'une tête d'enclume ; le tour en est décoré de deux petits masques et de deux pastilles circulaires. C'est là un type qui remonte au IIe siècle avant notre ère ; on en a trouvé de telles en Grèce même, spécialement à Délos.

Vous savez le temps que dure, même dans une maison bien ordonnée, la vaisselle de terre dont on se sert journellement; et vous pouvez imaginer ce que pouvait durer sur un bateau antique, assez mal aménagé, un ustensile aussi fragile. La date de la lampe nous donne donc assurément celle du naufrage.

D'autre part, enfin, l'embarcation était lestée en partie avec des saumons de plomb qui portent des marques d'origine, le nom du chef d'atelier qui les avait produits : elles sont rédigées en latin et appartiennent, autant qu'on peut le dire, à la fin de l'époque républicaine.

En somme, toutes ces constatations nous reportent à la fin du IIe siècle ou au commencement du Ier siècle avant J.-C. C'est, vous voudrez bien vous en souvenir, le moment où, suivant le mot célèbre, la Grèce vaincue soumit à son tour son fier vainqueur, où Verrès dépouillait la Sicile de tous les objets d'art grecs qu'il pouvait trouver ; où Cicéron priait Atticus de lui expédier d'Athènes des hermès en marbre à têtes de bronze et toutes les statues qu'il trouverait pour orner un gymnase et un xyste, où il l'invitait même à lui faire parvenir des colonnes toutes taillées, et cela par les

moyens les plus rapides, « par le navire de Lentulus ou par un autre, pourvu qu'il prît la mer sans retard » ; où les villes de Pompéi et d'Herculanum commençaient à se parer d'originaux ou de copies charmantes.

Il est bien probable que le bateau de Mahedia portait le mobilier d'une villa de cette sorte, avec les matériaux mêmes qui devaient servir en partie à sa construction. On y avait accumulé les statues et les vases qui devaient orner les salons et les jardins ; les lits, les chaises, les tables destinés aux chambres et aux salles à manger ; les inscriptions grecques étaient peut-être destinées à meubler une bibliothèque. On avait entassé sur le pont et dans l'intérieur tout ce qu'il fallait pour édifier et embellir la demeure d'un fervent de la Grèce, mais aussi tout ce qu'il fallait pour le faire couler à pic, en cas de gros temps. Le vent et les Syrtes s'en chargèrent.

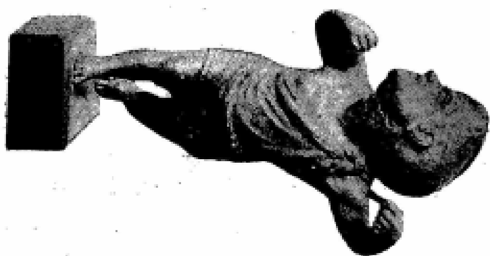
La campagne de 1910 réservait de nouvelles trouvailles et de nouvelles surprises. Les recherches furent effectuées sur le flanc du navire et poussées en profondeur sous les colonnes à un mètre dans la vase. Pour arriver aux objets eux-mêmes, il a été nécessaire de percer

d'abord une couche de bois en décomposition, dans laquelle il faut reconnaître le plancher du pont. Par là il devient évident que la série des colonnes avait été déposée et amarrée à la partie supérieure du bateau, non au fond ; d'où un nouvel élément d'instabilité, une chance de plus de naufrage. Les objets d'art, au contraire, avaient été logés dans l'entrepont.

Les scaphandriers sont tombés, l'an dernier, sur un ensemble très curieux de statuettes en bronze, parfaitement conservées, qui avaient été réunies à dessein pour former un ensemble. Dans l'antiquité, on le sait, la musique et la danse formaient le complément indispensable des festins ; quand le repas proprement dit avait pris fin, on apportait aux convives des vins généreux et l'on introduisait des artistes ; alors, au son des instruments, commençaient les danses et les pantomimes. C'est une troupe de cette nature que les scaphandriers ont repêchée à Mahedia. Eros conduit le chœur, la cithare en main, un Eros rieur et charmant, les bras et les jambes ornés de bracelets et de pendeloques. Trois grotesques, à grosses têtes, deux femmes et un bouffon marchent ou évoluent, accompagnant leurs mouvements de con-







torsions et de grimaces, les mains garnies de crotales, pour marquer la mesure. Les yeux d'ivoire rapporté ou émaillés d'argent se détachent fortement sur la patine du bronze, et concourent à donner à leur physionomie un réalisme surprenant, un mélange d'effronterie et de coquetterie lascive, ignoré des statues grecques que nous avons l'habitude de voir.

Par contre nous revenons aux traditions clas-



siques avec une superbe statuette en bronze, haute de 0m35 ; elle représente un satyre, au

corps mince, musclé et nerveux, au cou puissant. Il court, légèrement penché en avant, les cheveux en broussaille soulevés par le vent, les narines dilatées, la bouche entr'ouverte. Tout, en lui, respire la vigueur et la jeunesse.

Un grand nombre de fragments, une plaquette de bronze avec deux griffons affrontés, deux monnaies d'Athènes, en cuivre, dont l'une est fruste, dont l'autre date des environs de l'année 200 ; un saumon de plomb à légendes latines, des tessons de grandes amphores, complètent la série des dernières découvertes.

Partout ailleurs ces débris de meubles, ces appliques, ces masques de divinités, de bacchantes, de satyres rieurs retiendraient l'attention. Comparés aux pièces capitales que je vous ai décrites en peu de mots, ils s'effacent presque et leur intérêt s'atténue. L'œil reste fixé sur ces statues, sur ces têtes de bronze et de marbre, d'une valeur inestimable, enfants du génie grec et tout empreints de sa pénétrante poésie, qu'un bateau emportait sous un ciel étranger.

A la fin de ses Verrines, Cicéron, s'adressant à tous les dieux victimes des vols du gouver-

neur de Sicile, les supplie éloquemment de frapper le coupable et d'arracher aux juges sa juste condamnation. Qui sait si le naufrage de Mahedia n'est pas aussi une vengeance de Dionysos, d'Eros ou de Pallas, protectrice des Athéniens?

HISTOIRE

DE LA

SCIENCE DES RELIGIONS

PAR

Le Comte GOBLET D'ALVIELLA

Tous les peuples de l'antiquité qui ont connu l'art de l'écriture nous ont laissé deux catégories de documents se rapportant à leurs cultes : en premier lieu, des théogonies, des recueils de mythes et de légendes, des annales religieuses, voire des descriptions de rites et de symboles, qui constituent des matériaux précieux pour l'histoire des religions, mais dont les assertions n'ont en elles-mêmes aucune valeur scientifique ou critique; en second lieu, chez les plus avancés de ces peuples, des spéculations sur la nature ou les attributs des dieux et sur la signification des mythes. La façon dont cet ordre de recherches a été traité ressort plutôt à l'histoire des philosophies qu'à l'histoire des religions.

Cependant elle devait conduire à cette question : Comment les hommes sont-ils parvenus à la connaissance des êtres surhumains et des choses divines ?

Deux réponses étaient possibles et elles furent faites toutes deux :

L'une qui fermait la porte aux questions ultérieures, c'est que les puissances surhumaines s'en étaient expliquées elles-mêmes, au temps

> où le Ciel sur la terre
> Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

L'autre, c'est que dieux, mythes et rites étaient un produit de l'imagination humaine. Cette seconde solution se présenta de bonne heure à l'esprit des Grecs, quand les philosophes eurent dégagé de l'observation de la nature les notions d'ordre cosmique et d'unité divine. Mais elle dut compter longtemps avec le prestige des légendes et surtout des rites qui étaient tenus pour partie intégrante des institutions nationales, sinon pour le fondement même de l'État.

Ses partisans se rangeaient eux-mêmes en plusieurs écoles. La plus répandue peut-être était l'école naturiste ou allégorique qui se représentait les dieux comme des éléments

personnifiés. Déjà au Ve siècle avant notre ère, Théagène de Rhégium soutenait que les guerres des dieux étaient une traduction poétique du conflit entre les éléments. Pour Prodicus de Céos, les dieux étaient le soleil, la lune, les fleuves, les sources, et en général tout ce qui est utile à l'homme. Quelques philosophes ne voulaient voir dans les dieux que des personnifications de qualités morales : Aphrodite était l'Amour, Athéné la Sagesse et ainsi de suite. Dans ces conditions il devenait facile de transformer les mythes même les plus absurdes ou les plus obscènes en ingénieux apologues, renfermant des hautes leçons de moralité et de sagesse.

Suivant le sophiste Critias, les dieux avaient été inventés par un homme « très habile », en vue de renforcer l'action des lois et d'atteindre les fautes cachées des hommes.

On voit que dès cette époque florissaient les principaux systèmes d'interprétation mythologique qui se sont maintenus jusqu'à notre temps sur des bases plus ou moins arbitraires. Il n'y manquait même pas l'evhémérisme, renouvelé de nos jours par Herbert Spencer, c'est-à-dire l'explication développée au IIIe siècle

avant notre ère par le philosophe sicilien Evhémère, qui représentait les dieux comme des hommes déifiés à raison de leurs exploits. Cette explication commode avait pour elle l'absence d'une démarcation bien nette entre les dieux et les héros, l'apothéose de certains rois, la fréquence des mythes qui attribuaient à des divinités la fondation des cités et des colonies. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle ait séduit surtout les historiens tels que Ennius, Strabon, Diodore, Polybe, etc. — Plus profonde, du moins par ses corollaires, est la théorie impliquée dans cette remarque de l'éléate Xénophane de Colophon : « Si les chevaux et les bœufs se faisaient des images des dieux, ils se les représenteraient sous forme de chevaux et de bœufs. » En d'autres termes l'idée qu'on se fait des dieux est due à une extériorisation de la personnalité de leurs adorateurs.

Cependant ce n'était pas là forcément de l'athéisme, à l'instar des doctrines que professèrent certains sophistes [1]. Même les épicuriens laissèrent subsister les dieux, bien qu'ils en fissent des êtres absolument étrangers et in-

1. DECHARME, *Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, chap. V.

différents à la marche de l'univers. A leurs yeux, c'était un vague sentiment de crainte puérile qui avait engendré la religion. *Primos in orbe deos fecit timor.* Lucrèce élargit cette notion en plaçant la source des religions dans l'impuissance de l'homme à s'expliquer l'ordre de l'univers : « Un ordre immuable présidait à l'arrangement du ciel : témoin du fait et incapable d'en pénétrer la cause, l'homme n'avait d'autre refuge que de tout remettre aux immortels et de faire tout plier sous leur loi. » Il admettait en outre, l'influence des rêves dans la genèse des êtres surhumains.

L'école stoïcienne offrit un terrain de conciliation, en ce sens que les dieux, tout en représentant des phénomènes ou des qualités abstraites, restent chacun comme une face différente, une manifestation individualisée de l'essence divine. « Il importe peu, écrit Sénèque, de quel nom vous appelez la nature première, la divine Raison qui régit l'univers et en emplit toutes les parties, c'est toujours le même Dieu[1]. »

Ce syncrétisme n'avait pas manqué d'être favorisé par l'élargissement d'horizon qui, depuis

1. *De Beneficiis*, B. IV, c. 7-8.

les conquêtes d'Alexandre, avait mis les lettrés du monde gréco-romain en contact avec les religions des Perses, des Egyptiens, des Phéniciens, des Juifs, même des Hindous, plus tard, des Celtes et des Germains, sans compter la récension des cultes propres au monde classique par des archéologues, tels que Varron, des folkloristes, tels que Pausanias, des critiques, tels que Plutarque et Lucien.

En fin de compte, les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens s'accordèrent à représenter tous les êtres surhumains, quelle qu'en fût la provenance, comme des agents, des intermédiaires, des hypostases de la Divinité unique. Ils allèrent même jusqu'à proclamer l'équivalence et par suite la relativité de toutes les religions. Maxime de Tyr explique[1] que les hommes, s'étant trouvés impuissants à saisir la Divinité dans son essence, ont pris l'habitude de la désigner par ce qu'ils connaissent de plus auguste, de plus beau, de meilleur ; ici, par les chefs-d'œuvre de la statuaire ; là, par des êtres vivants ; là encore, par divers symboles et de nombreux noms. « Qu'importe, ajoute-t-il, cette diversité apparente,

1. *Dissert.*, VIII, 10.

pourvu qu'on s'adresse à la Divinité et qu'on l'aime ! » — En d'autres termes, comme l'enseigne Proclus, toutes les religions figurent des efforts partiels et imparfaits pour réaliser un idéal commun.

Ce point de vue, très favorable à une étude scientifique des religions, était malheureusement faussé, d'abord par l'arbitraire des identifications qu'on prétendait établir entre les divinités les plus dissemblables, sur la foi d'un attribut commun ou d'une étymologie fantaisiste, ensuite par la préoccupation de retrouver au fond de tous les cultes l'écho d'une philosophie déterminée. Enfin les écoles théosophiques qui marquèrent la fin du paganisme s'étaient empressées de rouvrir la porte au merveilleux par leur théorie des bons et des mauvais démons, dont les révélations se seraient trouvées à la source de toutes les religions.

Avec le christianisme, l'étude scientifique des religions fit plutôt un pas en arrière. Après les vaines tentatives de quelques sectes gnostiques pour amalgamer les traditions religieuses de l'époque dans des synthèses où l'imagination tenait plus de place que la préoccupation

historique, l'Eglise victorieuse retourna contre les anciennes divinités la démonologie que les néo-platoniciens avaient élaborée dans l'espoir de régénérer le paganisme. Quelques Pères de l'Eglise semblent encore admettre que les dieux du paganisme étaient la Divinité suprême considérée dans ses multiples manifestations : « C'était un même Dieu, écrit saint Augustin, qui dans les sphères éthérées était appelé Jupiter ; dans la mer, Neptune ; dans le feu, Vulcain ; dans la vendange, Bacchus ; dans les forêts, Diane ; dans la science, Minerve[1]. » Eusèbe, en qui M. Andrew Lang a justement reconnu un de ses précurseurs, attribuait l'absurdité et la grossièreté des mythes à leur caractère de survivances datant d'une époque où les ancêtres des Grecs vivaient encore en pleine sauvagerie. Mais l'opinion qui prévalut de plus en plus, c'est que toutes les manifestations religieuses étrangères à la révélation étaient des caricatures de la vraie foi, dues à la perversité de l'homme ou aux pièges du diable et cette condamnation sommaire prédomina pendant près de dix siècles, en dépit de quelques tentatives infructueuses, comme celles de Roger

1. *De Civit. Dei*, *B*. IV, c. 2

Bacon, au XIII[e] siècle, pour établir une classification moins arbitraire parmi les croyances des infidèles.

Tandis que l'Europe s'oubliait dans le sommeil du Moyen-Age, la philosophie et la critique se réfugiaient chez les Arabes sous l'influence des ouvrages d'Aristote trouvés par l'Islam dans les bibliothèques de l'Egypte et de la Syrie. Ernest Renan a tracé un brillant tableau de ce mouvement intellectuel entre le X[e] et le XII[e] siècle, particulièrement chez les Maures d'Espagne. Là enseignait Averroès qui préconisait l'accord de la religion et de la philosophie, en réduisant, dans de fortes proportions, la part du surnaturel. L'averroïsme ne tarda pas à envahir le monde chrétien où il prit pied jusque dans l'Université de Paris et en Sicile, à la cour de l'empereur Frédéric II. C'est de ce dernier milieu que sortit, d'après la tradition, le célèbre traité *De tribus impostoribus*. Cet ouvrage, aujourd'hui perdu et historiquement insoutenable, mais d'une hardiesse inouïe pour l'époque, représentait Moïse, Mahomet et Jésus, comme trois imposteurs qui avaient également trompé le genre humain.

L'averroïsme finit par disparaître officielle-

ment sous l'effort de l'orthodoxie musulmane et catholique. Mais le libre examen était rentré dans le sang de l'Europe et bientôt sonna l'heure de la Renaissance.

La Renaissance fut une véritable revanche de l'esprit classique sur l'ascétisme chrétien, tout autant que sur la rudesse féodale, et, à ce point de vue, la Réformation se présente plutôt comme une réaction chrétienne entreprise au nom de la Bible que comme une révolte du libre examen. Celui-ci néanmoins était entré dans la place par la substitution de la conscience individuelle à l'autorité de l'Eglise. Si, en effet, c'est au fidèle qu'appartient le droit d'interpréter la parole divine, il doit bien s'entourer de toutes les lumières que peuvent fournir la conscience et la raison. D'où la nécessité d'une exégèse sérieuse et impartiale, que rien n'interdisait d'appliquer également à l'étude des autres religions.

Cependant le monde lettré ne possédait guère plus de renseignements que n'en avait compté l'antiquité, concernant les cultes étrangers, et cette pauvreté de documentation se prolongea jusque dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Si on en désire la preuve, on n'a qu'à mettre

en regard des récents manuels d'histoire des religions, publiés par C.-P. Tiele ou Chantepie de la Saussaye, les six gros volumes in-folio édités en 1741 par Banier et Picart, sous le titre de : *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*. Dans cette compilation, tout serait à refaire, hormis la description de quelques cérémonies chrétiennes et juives.

II

Pour retracer d'une façon complète l'histoire des découvertes philologiques et archéologiques qui nous ont dévoilé en un siècle la pensée religieuse de presque tous les peuples antiques, il faudrait un volume dont le contenu se confondrait en majeure partie avec l'histoire de l'orientalisme. Le premier en date des grands explorateurs en ce domaine fut un élève de l'École des Langues orientales de Paris, Anquetil Duperron, qui s'engagea en 1754, comme simple soldat, dans les troupes de l'*East India Company*, en vue de gagner l'Inde et de s'y initier à la culture indigène. Huit ans plus tard, il reparaissait à Paris,

chargé de manuscrits précieux, après avoir appris tout au moins la langue des Parsis et obtenu communication de leurs livres sacrés ; si bien que, en 1772, il put publier une traduction française du Zend Avesta. La découverte était si importante qu'on commenca par en contester l'authenticité. Il fallut, pour lever les derniers doutes, que Grotefend eût commencé le déchiffrement des inscriptions persépolitaines gravées dans un zend voisin de la langue de l'Avesta, et qu'Eugène Burnouf complétât les interprétations d'Anquetil à l'aide d'une traduction sanscrite du Yaçna, due aux Parsis du XVIe siècle.

Après la Perse, ce fut le tour de l'Inde. La langue sacrée des brahmanes était lettre morte pour l'Europe, lorsque, dans le dernier quart du XVIIIe siècle, des savants anglais publièrent les premiers textes des Védas. Dès 1784, William Jones avait suggéré une communauté d'origine entre les divinités grecques et hindoues. Mais ce furent les Allemands Schlegel (1808) et Bopp (1816) qui réussirent à établir par l'étude philologique des Védas la parenté originaire, sur le terrain religieux aussi bien que linguistique, des différentes branches de la race indo-euro-

péenne. Il serait impossible de citer dans notre résumé les nombreux savants qui ont marché sur leurs traces en s'attaquant aux diverses périodes d'une littérature échelonnée sur près de 3.000 ans.

Cependant les cultes védique et brahmanique ne sont pas les seuls systèmes religieux qu'ait engendrés l'Hindoustan. Jusqu'au XIXe siècle on ne se douta pas que le bouddhisme était originaire de l'Inde, le seul pays d'Asie où on ne le trouvait point. Un sinologue illustre, Abel de Rémusat, étant tombé sur des relations de voyage dans l'Inde, écrites par des pélerins chinois, du Ve au VIIe siècle de notre ère, constata que, à cette époque, le bouddhisme régnait encore dans les bassins du Gange et de l'Indus. D'autre part un résident anglais près de la cour du Népaul, B.-H. Hodgson, y découvrit en 1828 les originaux sanscrits des ouvrages qui exposaient en chinois et en thibétain la légende et la doctrine du Bouddha. — En même temps que par le nord, l'étude du bouddhisme était poursuivie par le sud, dans l'île de Ceylan, et bientôt les Ecritures du bouddhisme méridional, collationnées par Turnour en 1837, permirent à Eugène Burnouf de publier, en 1844, sa ma-

gistrale *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* qui fit époque dans la science. Burnouf a en quelque sorte tracé le cadre des études bouddhiques qui depuis lors se sont développées sans interruption, tant à l'aide du sanscrit que d'une autre langue morte, le pâli, tandis que les sinologues continuaient à explorer les sources chinoises et thibétaines. Il faut ajouter que ces travaux philologiques ont été secondés et contrôlés par les découvertes de l'archéologie sur le sol de l'Inde et des régions avoisinantes, à Ceylan, dans l'Insulinde, au Cambodge et jusqu'au Turkestan.

Dirigeons-nous maintenant sur le bassin du Nil.

Les principaux monuments de l'Égypte étaient plus ou moins connus de nos érudits depuis la Renaissance; mais l'écriture égyptienne restait indéchiffrable, lorsque, en 1825, Champollion, opérant sur l'inscription bilingue déterrée par l'expédition de Bonaparte sous les murs de Damiette, trouva la clef des hiéroglyphes qui allait nous initier à tous les secrets de l'empire des vieux Pharaons. Grâce aux fouilles qui n'ont pas cessé sous l'habile direction de Mariette-Pacha, Brugsch, Maspero, Flin-

ders Petrie, de Morgan, etc., on est arrivé à reconstituer l'histoire religieuse, aussi bien que politique, de la civilisation égyptienne, en remontant jusqu'au fabuleux Ménès et même au delà, en plein âge préhistorique.

Restait la Mésopotamie, probablement foyer de la plus ancienne civilisation connue. On y avait recueilli depuis longtemps des cachets et des tablettes gravés de caractères cunéiformes, mais on discutait encore s'il y avait là un système d'écriture, une reproduction de signes magiques ou une simple fantaisie d'ornemaniste. Ce fut seulement en 1835 que, grâce, ici encore, à une inscription bilingue, gravée sur un rocher du Behistan, on put déchiffrer ces textes, mis au service d'une langue qu'on reconnut appartenir au groupe sémitique. En même temps les fouilles commencées par Botta éventraient les monticules de débris qui cachaient les villes mortes de la Mésopotamie. En 1848, l'anglais Layard fut assez heureux pour mettre ainsi la main sur les débris de la bibliothèque du roi Assourbanipal. Ces ouvrages, reconstitués et déchiffrés par les assyriologues européens, conduisirent d'abord à reculer prodigieusement les commencements de la religion assyrienne, et à

les placer plus au sud en pleine Chaldée; ensuite à en dégager les éléments dus à un peuple non sémitique, peut-être touranien, cette race encore mystérieuse qui habitait le pays d'Accad et de Soumir aux origines de l'histoire.

Parallèlement à ces conquêtes dans les bassins du Tigre et de l'Euphrate, l'épigraphie a relevé les croyances propres aux autres branches de la race sémitique parmi les Arabes, les Phéniciens, les Cananéens, à l'époque où les Israélites professaient encore un culte analogue à celui de leurs voisins et de leurs rivaux. — Deux nouvelles civilisations ont même été exhumées par l'archéologie dans cette région du monde : l'une, l'empire oublié, fondé par les Hettéens, qui domina plusieurs siècles en Asie Mineure; l'autre, le royaume légendaire du roi Minos, dans l'île de Crête, ce point de rencontre entre les influences de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce, qui semble avoir exercé une action notable sur les commencements de l'art et de la religion grecque aux temps préhomériques.

Même en ce qui concerne le domaine de l'hellénisme, nous devons constater que jusqu'au

second quart du XIXe siècle, l'étude du paganisme classique resta viciée par la prétention à peu près générale de découvrir dans toute la mythologie, soit des récits historiques, soit des allégories ou des symboles. Ce fut Ottfried Muller qui, vers 1825, se fit le rénovateur de cette étude en enseignant que, pour trouver l'origine et la signification des mythes, il fallait s'adresser aux circonstances de temps et de milieu dans lesquelles ils s'étaient formés. La tâche fructueuse de ses successeurs a consisté surtout à faire la part des lieux et des époques dans les manifestations religieuses décrites par les auteurs anciens, — à séparer des éléments nés sur le sol de la Grèce ou communs à toutes les sociétés primitives, l'héritage des croyances indo-européennes et l'apport des influences orientales, — enfin à étudier parallèlement l'évolution des rites, des sacerdoces, des institutions, des croyances et des sentiments religieux. Ils ont eu, pour s'aider dans cette tâche, les découvertes incessantes de l'épigraphie et de l'archéologie, lesquelles, dans aucun domaine, n'ont été plus abondantes ni plus fructueuses.

La mythologie latine était restée longtemps

confondue avec la mythologie grecque; la première fournissait le nom des divinités et la seconde leur histoire. C'est Hartung qui, en 1836, commença à étudier séparément les cultes de la Grèce et ceux de l'Italie.

Ici encore, la reconstitution des monuments et la lecture des inscriptions ont éclairé d'un jour tout nouveau les renseignements plus ou moins maigres que quelques auteurs, tels que Varron, nous avaient laissés sur les cultes et les sacerdoces de la République romaine. Quant à la période si importante et si mouvementée où la religion de l'Empire tendit à un vaste syncrétisme, embrassant toutes les religions alors connues, elle a particulièrement trouvé ses historiens avec Duruy, Gaston Boissier, Ernest Renan, Jean Réville, Franz Cumont, et de nombreux érudits allemands.

Arrivons aux deux religions qui nous touchent de plus près : le judaïsme et le christianisme.

Alors même qu'on avait commencé à admettre les droits de la critique verbale ou littéraire dans l'interprétation des Ecritures, on s'y tint pendant longtemps à deux méthodes d'exégèse absolument impuissantes : l'interprétation rationaliste qui prétendait trouver à n'importe

quel prix une explication rationnelle de tous les passages de la Bible, et l'interprétation allégorique qui voulait y voir partout des allégories voilant des profonds enseignements religieux et moraux.

Ce fut seulement vers le milieu du dernier siècle que les écoles successives de Graf et de Wellhausen — s'engageant dans les voies préparées par la critique sagace de Valcke (1835) et d'Ewald (1842) — introduisirent, d'une main respectueuse mais résolue, dans l'étude de l'Ancien Testament, les méthodes philologiques et historiques appliquées sans hésitation aux Ecritures sacrées des autres peuples. Cette analyse interne des textes, que le Hollandais Kuenen a portée si loin, a été complétée par les renseignements qui n'ont pas manqué d'être fournis sur les origines, les relations externes et les modifications internes de la religion israélite par les découvertes archéologiques réalisées dans tout le domaine de la race sémitique.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, c'est Christian Baur et son école de Tubingue qui, vers la même époque, inaugurèrent l'ère de la critique scientifique par une analyse

pénétrante des Evangiles et des autres écrits de l'âge apostolique, ouvrant ainsi les voies aux travaux des Renan, des Harnack et des Loisy. Quelques savants, tels que Jean Réville, Havet, Hatch, Dieterich, se sont particulièrement appliqués à déterminer, parmi les facteurs du christianisme orthodoxe, la part du judaïsme et celle de l'hellénisme. Enfin, il serait injuste de ne pas rappeler ici les services rendus par les écrivains ecclésiastiques soit dans leurs études du rituel chrétien, soit dans leurs éditions critiques des Pères, soit dans leurs tentatives méritoires pour émonder quelque peu l'hagiographie de la Légende dorée.

Chemin faisant, les arabisants ont rectifié notre connaissance de la religion islamique, dont le moyen âge chrétien s'est tant occupé, mais qu'il a généralement ignorée et travestie. Plus loin, dans l'Extrême Orient, nous nous sommes familiarisés avec les trois grandes religions de la Chine, non moins qu'avec la vieille religion nationale du Japon, le Shinto, absolument inconnue de nos savants jusqu'à la Révolution de 1868 qui a restauré le pouvoir de son chef, le Mikado. Les anciens cultes de l'Amérique centrale sont venus à leur tour se

ranger dans le cercle de nos connaissances, grâce aux explorations et aux travaux des Américanistes. Dans nos vieux pays d'Europe, les linguistes, les érudits, les traditionnalistes se sont associés pour reconstituer sur des données scientifiques les religions des Celtes, des Germains et des Slaves. Enfin les voyageurs, les missionnaires, les résidents, ont patiemment rassemblé les croyances, les coutumes, les cérémonies encore vivantes ou en voie de s'éteindre, parmi les populations formant le domaine chaque jour plus rétréci de la sauvagerie. Il n'est pas jusqu'aux moindres survivances populaires qui n'aient été recueillies, par la nombreuse tribu des folkloristes, ajoutant ainsi un chapitre qui n'est point parmi les moins curieux ni les moins suggestifs de l'hiérographie.

Tous ces renseignements sont venus se concentrer dans d'innombrables foyers d'études : bibliothèques, universités, instituts, académies, dont le moindre renferme aujourd'hui plus de documents que n'en possédaient aux jours de leur splendeur Babylone, Rome et Alexandrie.

Des galeries ont été consacrées, dans presque tous les musées nationaux, aux sym-

boles, aux inscriptions, aux représentations figurées et aux créations artistiques du sentiment religieux; parfois même des musées entiers, comme celui qui nous abrite aujourd'hui, monument dû à l'initiative et à la générosité d'un esprit averti qui a su apprécier de bonne heure toute l'importance des sciences religieuses. En même temps des lexiques, des grammaires, des dictionnaires nous donnent directement accès aux croyances des nations les plus éloignées dans le temps et dans l'espace. Des planches, des albums, des moulages, des recueils épigraphiques, exécutés à grands frais sur l'initiative des gouvernements et même des particuliers, nous permettent de refaire à loisir le chemin parcouru à travers mille fatigues et mille périls par les explorateurs des deux mondes. Les Bibles de l'humanité sont venues se ranger côte à côte dans des collections, comme les *Sacred Books of the East* et les *Annales du Musée Guimet*, où elles se font accessibles à tous par des traductions exécutées dans toutes les conditions désirables de rigueur philologique. L'histoire des religions possède désormais dans la presse périodique plusieurs organes qui lui sont propres, sans compter la

part grandissante qu'elle se fait dans les travaux et les publications des sociétés savantes. On peut se demander si elle renferme désormais un seul problème de quelque importance qui n'ait fait l'objet d'un traité ou d'une monographie scientifique.

Cette affluence de documents, apportés de tous les points de l'horizon au cours du siècle qui vient de finir, s'est rencontrée par une heureuse coïncidence avec le développement des méthodes rationnelles, à la fois critiques et constructives, les plus propres à mettre les matériaux en œuvre ; le tout fécondé par une autre création de notre temps : ce tempérament spécial qui s'intitule l'esprit historique.

III

Cependant l'hiérographie n'est pas la seule branche de l'histoire des religions. A côté de l'hiérographie, il y a, comme je l'ai dit en commençant, l'hiérologie. À côté de l'histoire descriptive, il y a l'histoire comparative. A côté de l'histoire *des* religions, il y a l'histoire *de la* religion, — de même qu'à côté de l'histoire descriptive des formes engendrées

chez les différents peuples par le développement des langues, des arts, des principales institutions juridiques et sociales, il y a l'histoire de la propriété, du mariage, du droit pénal et ainsi de suite. — La question est de savoir si on peut accorder la même créance à cette seconde subdivision de la science des religions. En d'autres termes : sommes-nous en état de répondre scientifiquement aux interrogations concernant l'origine préhistorique des religions, les lois de leur développement et de leur déclin, la raison de leurs similitudes et de leurs variations?

Un des publicistes qui ont contribué avec le plus de talent et d'énergie à la campagne poursuivie en vue d'introduire dans l'enseignement l'histoire descriptive des religions, M. Maurice Vernes, n'hésitait pas, il y a quelque vingt-cinq ans, à trancher ainsi la question : « Parler du développement et de la croissance » de la religion est déjà risqué. Annoncer qu'on » jettera de la lumière sur ses origines, est un » propos qui n'est pas supportable. »

Sans doute, en tenant ce langage, M. Vernes, qui est lui-même un maître en histoire religieuse, s'était laissé influencer par la mauvaise

réputation des nombreux systèmes qui, de temps immémorial, se sont efforcés de plier l'hiérographie à des vues préconcues, religieuses ou philosophiques. Il faut se rappeler que tout le XVIII[e] siècle s'accordait à regarder les religions, à peu d'exceptions près, comme des constructions artificielles dues au génie ou à l'ambition de quelques théosophes. Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes s'accordaient avec les déistes anglais, pour supposer que l'homme avait dû professer à l'origine une religion naturelle comprenant l'unité de Dieu, sa spiritualité, son éternité, les prescriptions de la morale, peut-être l'immortalité de l'âme et les sanctions de la vie future. Quant aux religions positives, elles étaient indistinctement, suivant une expression de Diderot, les hérésies de cette religion naturelle.

La même thèse prévalait du reste chez les orthodoxes, à cela près qu'au lieu de placer à l'origine une sorte de déisme philosophique, ils y mettaient une révélation primitive, qui, d'une part, se serait perpétuée, depuis les temps antédiluviens, à travers les patriarches et les prophètes juifs, d'autre part se serait altérée et corrompue chez les autres peuples, en don-

nant naissance à toutes les variétés de paganisme. Comme l'a écrit Littré, le XVIII[e] siècle ne comprit rien aux religions.

C'est encore à ce courant d'idées qu'il faut attribuer, dans la première moitié du XIX[e] siècle, le succès de certaines œuvres qui jouirent un moment d'une énorme popularité, tels que, en France, l'ouvrage de Dupuis sur l'*Origine astronomique de tous les cultes* et surtout, en Allemagne, la *Symbolique* de Creuzer. L'école idéaliste, Schelling, Schleiermacher, Hegel, admirent le principe, plus juste, déjà affirmé auparavant par Lessing et Herder, que la religion de chaque peuple était un produit spontané de sa culture particulière et que la suite des religions marquait comme autant d'étapes dans l'éducation de l'humanité. Mais, en s'efforçant d'assigner à chacun de ces systèmes religieux un rôle spécial parmi les tentatives de l'esprit fini pour se rapprocher de l'esprit absolu, Hegel réduisit le développement des phénomènes religieux à un simple procédé de dialectique. D'où des classifications subjectives qui ne répondaient ni à la réalité ni à la complexité des faits.

Néanmoins l'hégélianisme a rendu deux

grands services à la science des religions. D'une part il a popularisé la notion, déjà entrevue dans l'antiquité, que chaque religion est à la fois légitime et inadéquate dans des proportions diverses, notion qui pénètre désormais toutes les conceptions rationnelles de la religion et qui commence à s'infiltrer dans les cultes eux-mêmes, s'il faut en juger par le langage tenu au Parlement des Religions de Chicago par quelques représentants des principales religions actuelles. D'autre part, en se rencontrant avec les déductions du mouvement scientifique contemporain, il contribua à dégager dans l'étude des phénomènes religieux le principe de l'*Entwicklung*, de l'évolution, qui fait sortir les formes les plus complexes des formes les plus simples par un développement continu.

Entre temps commençait à fonctionner, dans le domaine des sciences historiques, la méthode toute moderne que Freeman a appelée une des grandes conquêtes du XIX[e] siècle : la méthode comparative, c'est-à-dire la recherche des caractères communs qui permettent de grouper par catégories les phénomènes analogues d'un certain ordre et de statuer, entre les catégories

ainsi formées, des rapports nécessaires de concomitance et de succession.

Cette méthode s'était déjà affirmée dans les sciences naturelles, bien qu'elle s'y soit généralisée seulement au cours du XIXe siècle. Bopp l'introduisit dans la philologie; tandis que Quetelet, Mac Lennan, Sumner Maine, Auguste Comte, Herbert Spencer l'étendaient aux sciences juridiques et sociales. De la philologie elle passa dans l'étude des mythes après le naufrage de l'interprétation symbolique et finalement, en 1856, Max Muller l'appliqua à la science des religions. — En ce qui concerne cette dernière, l'emploi de la méthode comparative se ressentit quelque temps de ses origines philologiques. Max Muller avait conçu une théorie générale du langage qui tendait à faire de la parole, non la servante, mais la génératrice de la pensée. A l'en croire, les dieux n'étaient que d'anciens substantifs dont la signification s'était perdue et qui passaient pour des noms propres ; la mythologie provenait de ce qu'on avait pris à la lettre des métaphores dues à l'impossibilité, pour l'homme primitif, de s'exprimer autrement que par des images. Dès lors, c'était l'étude des racines linguistiques

qui devait livrer le secret des idées religieuses, et il n'y avait rien à tirer de la comparaison entre les religions de peuples qui ne parlent pas des langues apparentées.

Je dois trop à Max Muller pour méconnaître les services qu'il a rendus à la science des religions par ses beaux travaux sur les religions de l'Inde; par son zèle à nous faire connaître, dans une publication sans rivale, les Livres sacrés de l'Orient; par l'impulsion que ses écrits et ses conférences ont donnée à l'histoire des religions non seulement en Angleterre, mais encore à l'étranger; enfin par tout ce qu'ont de fondé ses observations sur le rôle des mots dans la formation des croyances et des mythes. Récemment encore, un savant allemand, M. Usener, remettait en lumière tout le parti à tirer de l'étude des noms divins pour élucider l'origine des dieux qui doivent leur existence à la transformation d'une épithète en nom propre.

Toutefois, comme méthode générale d'interprétation, le système de Max Muller n'a pas survécu à son auteur ou du moins n'a contribué que pour une part restreinte à reconstituer l'origine des croyances communes à l'humanité

et même des mythes propres aux différentes branches de la race indo-européenne ; c'est, du reste, ce que, de son vivant même, ont surabondamment démontré Andrew Lang en Angleterre et le professeur Gruppe en Allemagne.

Dans l'intervalle, s'était développée une nouvelle école de recherches qui se basait, pour découvrir le secret de l'évolution religieuse, sur les récents progrès de l'anthropologie ou plutôt de l'ethnographie comparée. Ses adeptes estiment que la comparaison des religions ne doit pas s'arrêter aux frontières linguistiques, mais qu'il faut s'adresser aux peuples de toute race et de toute langue, en vue de distinguer les traits religieux attribuables à l'identité des procédés de l'esprit humain.

Cette thèse avait déjà été plus ou moins esquissée au XVIIIe siècle par Fontenelle et le président de Brosses. En Allemagne, dans la première moitié du XIXe, Mannhardt montra le parti qu'on pouvait tirer des survivances populaires pour reconstituer les croyances et les rites d'autrefois, en les comparant aux croyances et aux rites constatés chez les non civilisés. Mais ce fut surtout le vétéran actuel de l'anthropologie anglaise, Edward-B. Tylor, qui, rappro-

chant, avec une rare érudition et une complète objectivité, les renseignements fournis par l'ethnographie, le folk-lore et l'histoire, établit comment, pour retrouver les premières formes de l'évolution religieuse et en suivre les développements à travers les âges préhistoriques, il fallait s'adresser tout d'abord aux populations non civilisées, parmi lesquelles domine l'animisme, c'est-à-dire la croyance à la personnification des forces et des objets naturels, à l'intervention constante des esprits, à l'efficacité de la magie, à la métempsychose, au culte des morts, etc.

Les vues de Tylor ont été adoptées par la grande majorité des anthropologues. Il est incontestable qu'elles doivent une part de leur succès à ce qu'elles n'offrent rien d'exclusif, ni de systématique et qu'elles fournissent des cadres susceptibles d'un constant élargissement. Ce n'est point toutefois qu'elles n'appellent des compléments, voire, dans une certaine mesure, des rectifications, — partie à raison des renseignements nouveaux fournis, dans les dernières décades, par une exploration plus approfondie des peuplades non civilisées, en Afrique et surtout en Australie, — partie à raison des perfec-

tionnements introduits, sous l'aiguillon de la critique, dans l'emploi de la méthode comparative elle-même. Des problèmes nouveaux ont surgi autour de notions complexes et rudimentaires à la fois, et ils ont ouvert sur la religion, chez les primitifs, des échappées à peine soupçonnées par les premiers investigateurs de la *Volkspsychologie*.

Le point de départ de cette nouvelle étape remonte aux travaux de Robertson Smith. Celui-ci, d'une part, reprenant la tradition de Mannhardt, a fait ressortir l'utilité de s'adresser aux rites plutôt qu'aux mythes pour reconstituer le passé des religions ; de l'autre, il a mis en évidence que tous les phénomènes religieux sont dominés par la notion du *sacré*, entendu comme un domaine mystérieux et redoutable, aux limites imprécises, dans le sein duquel l'individu est exposé aux périls les plus graves, mais où il trouve aussi des forces surhumaines pour dominer la destinée.

C'est en s'avancant dans cette voie que de nombreux ethnographes ont enrichi la science religieuse d'hypothèses hardies, mais toujours ingénieuses et suggestives, fragiles seulement quand leurs auteurs entendaient les pousser

trop loin et leur attribuer un caractère de généralité. Il me suffira d'évoquer ici les noms de Frazer, Jevons, Farnell, sans compter d'autres encore en France et en Allemagne.

Mais, chemin faisant, les anthropologues se sont heurtés à une école dont je voudrais parler un peu plus longuement, non seulement parce qu'elle est la dernière née dans l'histoire des religions, mais encore parce qu'elle se place sur le terrain où se discutent les problèmes les plus actuels de l'hiérologie, tels que la nature et la portée sociale de la religion ; — ses rapports essentiels avec la magie d'une part, avec la morale de l'autre ; — l'origine et la signification du sacrifice, — les relations des rites et des mythes ; — les antécédents de l'animisme ; — la genèse des notions d'âme, d'esprit, de dieu.

Il s'agit du groupe qui collabore à *l'Année sociologique*, dirigée avec un incontestable mérite par M. le professeur Durckheim. Les critiques que cette école dirige contre certains adeptes de la méthode anthropologique ne sont pas toujours sans fondement. Elle les accuse de grouper les faits d'après leurs ressemblances, sans tenir suffisamment compte de leurs différences, de les relier généalogiquement d'après

de simples rapports d'analogie, de les étudier dans leur structure et non dans leur fonction, de les isoler de leur ambiance sociale, enfin d'ériger en lois des explications simplement plausibles. Mais elle ne s'arrête pas là ; elle estime à son tour atteindre un degré supérieur de certitude, en traitant les phénomènes religieux non comme des faits intellectuels, à expliquer en dernière analyse par la psychologie, mais comme des faits sociaux qui se produiraient indépendamment des individus, par le jeu des forces sociales. M. Levy-Bruhl va plus loin encore, quand, dans son récent et suggestif ouvrage sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, il s'en prend au principe fondamental de la méthode anthropologique, l'unité des procédés de l'esprit humain : à l'en croire, les raisonnements des primitifs ne peuvent s'expliquer par la logique, mais seulement par le sentiment prélogique et mystique d'une participation à un fonds de représentations collectives absolument indifférentes aux démentis de l'expérience et aux contradictions de la logique. — En d'autres termes, jusqu'ici, pour expliquer l'analogie des croyances et des rites parmi les populations

les plus diverses, il n'y avait que trois solutions : ou bien un héritage commun, entre populations de même souche ; ou bien des emprunts réciproques ; ou enfin le parallélisme des procédés psychiques. L'école sociologique en ajoute une quatrième : les survivances des représentations et des mouvements engendrés par la conscience collective.

Elle part de cette idée que le sentiment plus ou moins vague de faire partie d'un groupe, d'être « plusieurs » a précédé chez les primitifs la conscience de la personnalité individuelle et comme, à ce niveau mental, tout rapport se traduit généralement sous forme d'essence, les relations entre les membres de la communauté se sont présentées à l'esprit sous l'aspect d'une âme collective, douée de force ou de pouvoir. D'où la notion de sacré ou de *mana* qui est la source à la fois de la magie et de la religion. C'est seulement en seconde ligne que les efforts pour se représenter d'une façon concrète les effets du *mana* ont conduit à la conception d'agents personnels plus ou moins définis. Le vrai et le premier Dieu, c'est donc la communauté, la société ; son culte est la raison d'être des religions, leur source et leur justification.

La thèse ne manque pas d'attraction, aujourd'hui que la vogue est aux spéculations sociologiques. Elle solutionne ou du moins aborde tous les problèmes de l'hiérologie avec une grande unité de vues, sans les tâtonnements ni les hésitations qu'elle reproche aux anthropologues. Elle satisfait les nombreux positivistes qui aspirent à résoudre la question des origines religieuses sans faire intervenir la notion du Divin ou même de l'Inconnaissable. Elle permet d'assurer la continuité de l'évolution, en rattachant la religiosité à des sentiments qui ont dû précéder l'apparition de l'*homo sapiens* et qui se rencontrent déjà dans l'instinct grégaire de certaines espèces animales. Elle fournit un fondement scientifique à ce culte de l'humanité que Comte avait essayé d'établir sur des bases purement sentimentales et elle maintient ainsi à la religion sa fonction nécessaire dans les sociétés de l'avenir.

Mais il ne suffit pas qu'une théorie soit séduisante par ses côtés pragmatiques, ni qu'elle nous satisfasse sur des points de détail; notre mentalité d'hommes civilisés exige encore que, comme tentative d'explication générale, elle corresponde à la réalité des choses.

Or il semble bien que nous nous trouvions ici devant un postulat non démontré : l'antériorité de la conscience sociale sur la conscience individuelle. D'ailleurs, des consciences qui s'influencent réciproquement ne constituent pas une conscience d'une nature nouvelle ; tout ce qu'on peut dire, c'est que la conscience individuelle et la conscience sociale (si on veut employer cette dernière image) se sont développées parallèlement en réagissant l'une sur l'autre. En second lieu, il s'agit de démontrer le passage entre la notion du *mana* indéterminé et la conception d'êtres surhumains. J'admettrai volontiers que l'existence de certaines coutumes, ou, suivant l'ingénieuse théorie de M. Salomon Reinach, de certaines restrictions sociales (les tabous), ait amené le primitif à se demander *qui* les avait instituées et imposées. Mais, une fois que nous en revenons ainsi à une opération intellectuelle, à la mise en jeu du principe de causalité, la même question a dû se poser à propos de tous les phénomènes qui ont frappé l'imagination individuelle, et la réponse n'a pu être que dans la conception de personnalités à la fois analogues et supérieures à celle de l'homme. — A cet égard, entre la mentalité

« logique » du civilisé et la mentalité « prélogique » du sauvage, je persiste à ne voir qu'une différence de degré. Je veux bien que le primitif ait été, dans une certaine mesure, un halluciné ; mais, s'il n'avait pas été autre chose, la civilisation ne serait point née et l'humanité elle-même n'aurait point survécu.

Enfin, n'est-il pas exagéré de soutenir que tout dans la religion est d'origine sociale, c'est-à-dire le fruit de l'éducation, de la tradition ou de la suggestion ; à plus forte raison, que les variations religieuses se sont toujours produites de groupe en groupe, jamais d'individu à individu ? S'il est incontestable que les réformateurs même les plus audacieux et les plus originaux sont toujours le produit de leur temps et de leur pays, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont réagi sur les tendances de leur milieu et cette réaction apparaît d'autant plus profonde qu'on s'élève davantage sur l'échelle des religions.

Bref, la thèse sociologique ainsi formulée est à utiliser dans les détails et à critiquer dans l'ensemble. Elle est à critiquer en tant qu'elle prétend nous apporter une explication générale et unique des religions, comme l'ont prétendu

tour à tour les méthodes exclusivement allégoriques, symboliques, dialectiques, philologiques et même anthropologiques, sans compter les traditions orthodoxes. Elle est à utiliser en ce qu'elle réalise une fois de plus ce que M. Henry Hubert a dit à propos de ses devancières : qu'elles ont chacune apporté leur part de vérité et mis en lumière une face du problème, « leurs auteurs n'ayant péché que par généralisation hâtive[1] ».

En tout cas, nous devons lui être reconnaissants d'avoir insisté sur la constante nécessité de tenir compte de la pression sociale dans la genèse des manifestations religieuses. Ses travaux nous ont forcés à revoir des hypothèses dont nous nous étions peut-être contentés un peu légèrement ; elle a notamment creusé dans des directions nouvelles les notions relatives au mana, aux totems, aux tabous, aux rites magiques, surtout aux sacrifices et aux initiations. Je serais même assez disposé à lui donner raison en ce qui concerne l'origine de la sanction religieuse de certaines coutumes sociales, voire à admettre spéculativement que le respect des coutumes et des tabous figure parmi les antécé-

1. Introduction au Manuel de M. Chantepie de la Saussaye, p. 7.

dents pyschiques du sentiment religieux. Mais je n'en pense pas moins que la religion s'est seulement constituée le jour où l'homme, raisonnant sur les phénomènes dont il savait n'être pas lui-même l'auteur, les a attribués à des volontés ou à des personnalités taillées sur la sienne, bien que douées à certains égards de facultés supérieures. La notion de *mana* suppose un dégagement de force. Or qui dit force, dans la psychologie primitive, entend : volonté, et volonté : quelqu'un qui veut. De plus, qui dit personnification, implique, dans une certaine mesure, à la fois liberté et caprice. Il est donc vraisemblable que dès le début, la propitiation a marché de pair avec la coaction, le culte avec la magie.

C'est incontestablement vers cette conciliation des points de vue que convergent les travaux d'hiérologie les plus récents, dûs aux Hartland et aux Marett en Angleterre, aux Marillier et aux Van Gennep en France. Ce qui en effet caractérise de plus en plus la vraie méthode de l'histoire des religions, c'est que celle-ci est prête à se servir de tous les procédés d'investigation scientifique qui lui offrent leur concours,

mais sans s'asservir à aucun [1]. On reproche aux anthropologues de se contenter de plausibilités dans leurs explications. Mais n'est-ce pas là précisément leur mérite, dans les cas où l'on ne peut actuellement atteindre la certitude? La méthode critique, telle que je la conçois dans la science des religions, consiste à distinguer ce qui est certain, ce qui est vraisemblable et ce qui est simplement hypothétique, avec les nuances entre ces trois catégories. Si un fait comporte plusieurs explications également plausibles, il faut les ranger côte à côte; mais cela n'implique point l'absence de certaines lois psychologiques qui les embrassent et les dominent également. Dans toute science, l'hypothèse joue un grand rôle ; mais elle n'a jamais qu'un caractère provisoire et il est presque banal de rappeler que, à vouloir trop systématiser, on risque toujours de sacrifier certains côtés des faits, par suite de fausser les déductions à tirer de leur comparaison intégrale.

1. Voir les *Leçons d'ouverture* respectivement données au Collège de France par Albert Réville en 1880, Jean Réville en 1907, Alfred Loisy en 1910 ; aussi, de Jean Réville, son livre posthume : *Les phases successives de l'histoire des Religions*. Paris, 1909.

Quoi qu'il en soit, nul ne peut être surpris, si dans ces conditions non seulement l'histoire, mais encore la science des religions se sont fait une place grandissante dans l'enseignement, à titre de sciences établies.

C'est la Hollande qui en 1876 a pris l'initiative d'introduire dans les quatre Universités officielles l'histoire objective des religions, destinée à y remplacer les cours de théologie positive. Mais c'est la France qui, la première, a institué, en 1880, au Collège de France une chaire d'histoire générale des religions, chaire qui est bientôt devenue, par la force des choses, entre les mains des Albert Réville, des Jean Réville, des Alfred Loisy, un foyer d'enseignement comparé. L'exemple a été suivi largement dans l'Ancien et le Nouveau Monde[1], bien que nulle part avec l'ampleur qui a caractérisé l'organisation de la section religieuse dans l'Ecole des Hautes Etudes à Paris.

Il y a trente ans à peine, un publiciste éminent, en qui la génération à laquelle j'appartiens s'était accoutumée pendant le second Empire

1. Voir l'ouvrage du Prof. Louis Jordan, *Comparative Religion* (Edimbourg, 1905), aussi la brochure du Prof. Morris Jastrow, *The historical study of Religion* (Philadelphie, 1911).

à voir un champion des idées libérales, Edouard Laboulaye, critiquait en ces termes, devant le Sénat, la proposition d'introduire au Collège de France l'histoire générale des religions : « Ou vous croyez qu'une religion est vraie et alors tout vous semble naturel. Ou vous croyez qu'elle est fausse et alors tout vous semble absurde. Comment voulez-vous trouver un enseignement impartial ? »

Y aurait-il encore quelqu'un aujourd'hui pour endosser ce sophisme ?

Il est intéressant de constater, en terminant, que la science des religions a aujourd'hui cause gagnée même dans les milieux qui se montraient les plus défiants et les plus hostiles à ses débuts. Mgr Le Roy écrit dans la préface de son volume sur *La Religion des primitifs*, publié en 1909 : « Pour les uns comme pour les autres, amis et ennemis, la science de l'histoire des religions est née : il faut se résoudre à regarder en face les problèmes qu'elle soulève. » — La même année, le Père Pinard déclarait dans la revue *Anthropos* que l'application de la méthode comparative est désormais une nécessité, « si on veut essayer, ajoute-t-il, d'étudier non plus telle ou telle forme du sentiment reli-

gieux, mais le sentiment religieux en lui-même et les lois générales de ses manifestations ».

Sans doute ces écrivains restent fidèles à l'hypothèse d'un monothéisme ou tout au moins d'une monolâtrie primitive, mais ils ne prétendent faire appel, pour le démontrer, qu'aux procédés d'observation et il est juste de reconnaître que le terrain de cette controverse ne couvre pas absolument celui des opinions confessionnelles. L'affirmative, en effet, est vigoureusement défendue par M. Andrew Lang « dans l'intérêt, a-t-il écrit, de l'anthropologie et non de l'orthodoxie », alors que l'idée d'un quasi-animisme originaire est ouvertement soutenue par MM. les abbés Bros et Habert, ainsi que par d'autres écrivains orthodoxes. — Je sais bien que les partisans de la révélation sont unanimes pour soutenir qu'il y a lieu de mettre à part la religion d'Israël. Mais même sur ce point, ils consentent à nous rencontrer avec les armes de la science, et c'est tout ce que nous avons à leur demander.

Guyau a écrit que la science des religions lui semblait appelée à remplacer les religions elles-mêmes. La science des religions n'a pas cette prétention. Tout au plus — on me par-

donnera cette incursion dans le domaine hiérosophique, après ma déclaration que je ne m'y aventurerai point aujourd'hui — elle peut nourrir l'espoir d'enseigner aux religions à se mieux connaître les unes les autres et par suite à admettre plus largement ce qu'elles ont en commun, à côté de ce qui les sépare. Mais l'histoire des religions a aussi des leçons pour ceux qui, voulant traiter les phénomènes religieux au point de vue scientifique, sont cependant enclins à méconnaître que les religions ont leurs racines dans la nature humaine et que chacune, pour employer encore une fois l'expression de Spencer, a son « âme de vérité ». C'est, du reste, ce que nous enseignait déjà Lessing, dans son célèbre apologue qui renferme à la fois une haute conclusion philosophique et une profonde leçon de tolérance, vertu encore aussi nécessaire aujourd'hui qu'à l'époque de Nathan le Sage.

LES ÉTUDES ORIENTALES
LEURS LEÇONS, LEURS RÉSULTATS

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

Vous me pardonnerez, j'espère, si le sujet que je me propose de traiter aujourd'hui rompt avec le cadre ordinaire de ces entretiens. Il ne s'agira pas cette fois d'étudier en commun un problème spécial de l'histoire religieuse. Je voudrais vous convier à un véritable examen de conscience. Les études orientales ont-elles une raison d'être dans la société moderne ? La question peut sembler oiseuse devant un auditoire qui vient tous les dimanches de l'hiver écouter avec un zèle soutenu les conférences toujours graves, parfois austères, que l'heureuse initiative de M. Guimet offre au public parisien. Même entre nous, pourtant, il ne serait pas inutile de la poser. Des conseillers prudents nous rappel-

leront sans doute qu'on perd son temps et qu'on court gros risque en demandant : A quoi bon ? L'ironie, l'indifférence, la malveillance tiennent toujours leur réponse prête : A rien ! Mais j'ai assez confiance dans le prix de l'activité humaine pour affronter sans crainte ces jugements dédaigneux.

Au reste, si nous voulions par une complaisance réciproque éluder la question, elle nous reviendrait du dehors. La société où nous vivons a, qu'on le regrette ou qu'on s'en félicite, perdu l'habitude du respect traditionnel ; elle entend soumettre au caprice de ses discussions les hommes et les choses. Et, comme elle a vu se produire, dans la chimie, dans la médecine, dans les arts techniques, des progrès stupéfiants qui ont métamorphosé la vie économique de l'humanité, elle se croit en droit d'exiger des autres disciplines les mêmes garanties d'utilité pratique. La crise est inquiétante. L'humanité qui vient de réaliser au cours d'un siècle miraculeux le long effort des penseurs, des érudits et des chercheurs, tend tout naturellement à oublier l'austère labeur qui a préparé le succès pour jouir éperdument des avantages acquis. Ignorer le passé, c'est com-

promettre l'avenir. L'étude du passé est la plus belle des épopées, comme aussi la plus instructive ; elle raconte à l'homme les phases de l'éternelle bataille contre les erreurs, les préjugés, les superstitions ; elle montre l'esprit humain aux prises avec les chimères qui le déçoivent, avec l'indolence qui l'engourdit, à la merci des rechutes et des régressions. Dans ce tableau de la pensée et de la science humaine, l'étude de l'Orient réclame une large part.

Mais, d'abord, qu'est-ce que l'Orient ? En principe, une simple expression géographique ; en fait, une conception brutale qui scinde l'humanité en deux tronçons, et qui remplace à ce titre la vieille notion hellénique des Barbares. Elle exprime, dans sa rudesse symbolique, l'orgueil satisfait de l'Occident en présence d'un monde entier qu'il englobe dans le même mépris.

On pourrait en chercher les racines jusque dans Homère qui oppose à la Grèce belliqueuse la splendeur asiatique de Troie. Sans remonter si loin, rappelons-nous seulement les vers où Virgile célèbre la victoire d'Actium (Enéide, VIII, 675 sqq.) qui décida de l'empire du monde : d'une part Auguste mène au combat « les Italiens, avec les Pères, et le peuple, et les Pénates,

et les Grands Dieux » ; en face de lui, Antoine qui « revient vainqueur du Levant » et qui traîne avec soi « l'Egypte et toutes les forces de l'Orient ». Une fois de plus, et sur un domaine où on ne s'y attendait guère, nous sommes les héritiers du génie romain, avec ses tares comme avec ses grandeurs. Ici, nous avons même aggravé la faute : après tout, l'horizon romain du côté de l'Est n'allait pas très loin ; Bactres est au bout du monde, « ultima Bactra », et de l'Euphrate au Nil, le Romain ne voit que des menaces obsédantes ; le Parthe vainqueur de Crassus et l'Egyptien fauteur de séditions sont des ennemis héréditaires. Notre horizon, à nous, a doublé ; il découvre des terres immenses, l'Inde, la Chine, que les Romains n'ont guère connues que de nom. Notre Orient va jusqu'au Japon, jusqu'aux îles du Pacifique, et comme la terre est ronde, il arrive presque à en décrire le tour ; il a failli absorber l'Amérique. Colomb, parti à la découverte des Indes par la route de l'Ouest, a cru débarquer sur le sol asiatique. Les Sioux, les Peaux-Rouges, et toutes ces peuplades chères à Fenimore Cooper ont hérité du nom classique des Indiens, et nous parlons encore des Indes Occidentales pour désigner l'Amérique.

Tant de complaisance, dans un vocable, n'en promet pas beaucoup de précision. L'expérience confirme notre attente. Consultons le programme de l'Ecole des Langues orientales vivantes, institution d'Etat qui réalise la conception officielle de l'Orient ; nous allons y cheminer de surprise en surprise. Le roumain, langue issue du latin, parlé aux bouches du Danube et sur la Mer Noire, est diplômé « langue orientale » ; « langue orientale » le russe malgré la convention géographique qui prolonge l'Europe jusqu'à l'Oural ; « langue orientale », le grec moderne, descendant du parler de Sophocle et de Pindare. Le grec ! Jamais le vieux Caton, farouche hellénophobe, n'aurait espéré ce succès. Puis vient le groupe fraternel des « trois langues », l'arabe, le persan, le turc, et les deux grandes familles d'idiomes de l'Inde moderne, et le chinois, et le japonais, et les parlers de l'Indo-Chine avec la Malaisie. Nous voilà dans le Pacifique. Irons-nous jusqu'à l'autre bord ? mais l'autre bord, c'est San-Francisco où on parle l'anglais, c'est Lima, c'est Valparaiso où on parle espagnol. Faudra-t-il donc s'arrêter en si beau chemin ? Non, certes. Le malgache, cousin du malais, nous invite à pousser vers Madagascar, et Madagascar, c'est

déjà l'Afrique. Touchons hardiment au continent ; par les langues du Soudan et par l'arabe du Maghreb, nous arrivons tout doucement aux colonnes d'Hercule, à la Méditerranée, en face de l'Espagne et de la *France*.

Un ensemble aussi hétérogène ne laisse guère à deviner une unité organique. Reste-t-il au moins l'unité du péril, comme les Romains du temps d'Auguste le sentaient confusément ? La politique, qui se plaît au jeu des spectres rouges, a dénoncé les dangers de la question d'Orient ; mais la question d'Orient, à proprement parler, se pose en pleine Europe, autour des Balkans. Des prophètes avisés nous prédisent les assauts furieux du pan-islamisme, qui doit ranger sous l'étendard du Prophète des hordes innombrables soulevées d'un Océan à l'autre. D'autres vigies, et non des moindres, signalent le « péril jaune », tandis que l'Amérique s'arme contre le « péril noir ». Voilà bien des gens qui ne voient pas la vie en rose. Personne, cependant, n'a dénoncé la conspiration universelle de l'Orient. Le seul trait commun qui permette de fondre en un seul amalgame, et sous une seule rubrique, tant de peuples si divers, c'est la haine qu'on leur prête, avouée ou secrète,

contre la civilisation de l'Occident, ou contre la civilisation, c'est tout un. Dans cette conception simpliste, mais flatteuse, l'Occident se présente comme le champion de l'humanité supérieure, de la science, de la loi, de la morale, de l'idéal ; l'Orient, c'est l'empire d'Ahriman, le monde des ténèbres et du mal.

La science, une fois de plus, vient remplir ici une mission de justice et de concorde. L'orientalisme n'est pas, à coup sûr, l'exaltation systématique de l'Orient ; la recherche de la vérité ne s'accommode pas plus du panégyrique que de la dépréciation. Mais, qu'il le veuille ou non, quels que puissent être même ses préjugés personnels — il ne manque pas d'orientalistes qui n'aiment pas l'Orient ni les Orientaux — l'orientaliste est l'héritier authentique de la tâche glorieuse inaugurée au XVe siècle par la Renaissance ; il peut revendiquer à bon droit ce nom admirable d' « humaniste » dont s'enorgueillirent les Pétrarque et les Erasme. Au XVe siècle, le grec et l'hébreu reconquis raniment l'intelligence, étiolée dans l'atmosphère étouffante de la scolastique ; l'esprit d'autorité, lourdement assis sur sa Bible et son Aristote, s'écroule. Des voix nouvelles, qui chantent dans

des idiomes oubliés, évoquent des formes inconnues, des pensées inconnues, des sentiments inconnus : l'amour de la nature, les droits de la raison, la passion de la liberté. Les trésors du passé, longtemps enfouis, enfin exhumés, viennent enrichir la conscience humaine ; l'homme ne s'apparaît plus, isolé dans son individu en face d'une éternité écrasante qui le menace ; il se sent en communion avec l'espèce, solidaire de l'espèce qui l'a préparé et qui le continuera. Son passé, c'est le passé du monde ; l'avenir du monde est son propre avenir. La loi de fer, édictée jadis sur l'homme déchu par un dieu irrité, est abrogée par la volonté de l'homme. L'espoir du progrès, entré dans les cœurs, suscite en vingt ans Gutenberg et Colomb ; l'action a son champ, la pensée a son outil.

Le tableau nous est familier ; il est presque banal. Pour être plus rapproché de nous, et pour manquer encore du prestige que donne le recul du temps, le mouvement des études orientales au XIX[e] siècle n'est ni moins admirable, ni moins fécond. L'Egypte se laisse arracher par Champollion le secret de ses hiéroglyphes ; Rawlinson et Oppert déchiffrent les cunéiformes de l'Assyrie et de la Chaldée ; William Jones et

Chézy pénètrent les arcanes brahmaniques du sanscrit ; Burnouf explique l'Avesta de Zoroastre et tire des manuscrits la doctrine du Bouddha ; Rémusat fonde l'étude critique du chinois. Les découvertes se succèdent comme au pas de course, haletantes, grandioses, presque magiques. Nous les voyons surgir encore sous nos yeux. Voilà quinze ans que l'explorateur Sven Hedin signalait les « Pompéis hindoues » enfouies dans les sables de l'Asie centrale, et déjà des missions lancées à l'envi par l'Inde Britannique, l'Allemagne, la Russie, le Japon, la France ont rapporté leur butin merveilleux. Dans ces déserts envahis depuis mille ans par la mort, on a retrouvé des archives, des bibliothèques, souvenirs fragiles qui ont survécu aux empires et aux dogmes. Et ces trouvailles n'ont pas seulement fourni des matériaux nouveaux dans des langues déjà connues, en sanscrit, en chinois, en tibétain, en turc, voire même en hébreu ; elles ont révélé des langues oubliées, dont le nom même s'était perdu, et qui avaient connu des périodes de grandeur et de beauté ; la sagacité des chercheurs s'exerce en ce moment sur ces textes muets, mais déjà tout près de parler à leur tour ; le tokharien, le sogdien,

ressuscités d'hier, ont déjà aujourd'hui des spécialistes !

Un mouvement de découvertes si intense ne saurait être stérile. Il a tout d'abord le mérite d'affirmer la valeur du génie humain. Je ne veux pas m'arrêter ici sur la beauté de l'effort consacré à la recherche de la vérité ; c'est un trait commun à toutes les sciences, quel que soit leur objet; pourtant, sur ce domaine où la recherche promet si peu d'avantages pratiques, le spectacle prend une grandeur qui me semble plus sévère et plus saisissante. La vérité ne reçoit pas d'hommage plus pur que celui du philologue incliné sur des textes qu'il est souvent presque seul à comprendre, presque seul à goûter, presque seul à apprécier, et qui ne doivent lui rapporter ni profit, ni notoriété. L'humanité, en proie aux intérêts médiocres et vulgaires, s'est longtemps complu à vénérer dans ses moines et ses ascètes les vertus qu'elle négligeait, mais qu'elle tenait à s'attribuer. Nous applaudissons aux performances sportives des « recordmen » qui nous rappellent où peut atteindre la force des organes que nous entretenons souvent si mal. L'orientaliste est aussi, dans son genre, un témoin édifiant : il montre

jusqu'où peut aller la soif désintéressée d'apprendre et de comprendre.

Mais la science n'est pas un sport ; elle est l'expression de la vie, transcrite en symboles condensés qui résument la multiplicité insaisissable des phénomènes. L'orientalisme, qui étudie la vie de tant de peuples, sur une étendue de tant de siècles, est en voie de transformer plusieurs des notions fondamentales de la conscience occidentale. Il ne saurait entrer dans mon dessein de passer ici en revue les progrès spéciaux acquis dans chaque domaine ; l'œuvre serait longue et la compétence m'y manquerait sur un trop grand nombre de points. Mais je voudrais appeler votre attention sur quelques-uns des résultats d'ensemble, pour en faire apparaître les caractères communs.

La grammaire comparée est une des premières conquêtes de l'orientalisme, une des plus nobles du XIXe siècle. On avait remarqué de tout temps la ressemblance frappante d'un grand nombre de mots en grec et en latin ; mais constater n'est point expliquer. On s'était même amusé à signaler des rapports, soit réels, soit fantaisistes, entre des mots pris au hasard dans les langues les plus diverses ; l'hébreu, l'arabe, le chi-

nois, le basque voisinaient au hasard des rencontres ; l'analogie des sons ou des lettres autorisait les combinaisons les plus téméraires. La donnée initiale du problème était, au reste, d'une simplicité rassurante. Dieu avait fourni à l'homme le langage tout fait ; Adam, au Paradis, avait passé en revue la création tout entière, et, guidé par l'inspiration divine, avait réparti les noms. Après la triste chute de l'homme, la Tour de Babel avait abouti à l'irrémédiable confusion des langues. Les ressemblances retrouvées à tâtons d'un bout de l'univers à l'autre témoignaient encore de l'unité primitive, garantissaient la parole biblique, et rappelaient les imprudents au respect d'un dieu jaloux. L'étude du sanscrit révéla vers 1820 à un linguiste de génie une doctrine nouvelle. Les Hindous, excellents observateurs des phénomènes internes, avaient à leur disposition une langue sacrée qu'une tradition fidèle avait merveilleusement préservée des altérations ; ils en avaient étudié le mécanisme et démonté les ressorts avec une sûreté d'analyse presque infaillible. Longtemps avant l'ère chrétienne, ils avaient reconnu dans les mots la racine, le thème, le préfixe, le suffixe ; ils avaient noté les degrés des formes,

les influences réciproques des sons voisins. Pour maîtriser le système, il fallait une longue et pénible initiation. Franz Bopp se l'imposa ; une fois maître de l'instrument, familier avec le jeu des sons et des formations grammaticales, il vit s'ouvrir sous son regard ébloui une perspective stupéfiante. Du Gange à l'Islande, par l'Inde, la Perse, l'Arménie, la Russie, l'Allemagne, et les nations classiques, et les pays scandinaves, une étroite parenté reliait une immense famille d'hommes. Un vocable inouï naissait à la science, symbole presque monstrueux d'une révolution profonde ; l'Inde s'accolait à l'Europe dans la désignation des langues « indo-européennes ». L'Allemagne, jalouse d'affirmer sur son nom une parenté qu'elle avait découverte et dont elle n'hésitait pas à tirer vanité, préférait à cette appellation le terme « d'indo-germaniques » qu'elle a obstinément maintenu. La vieille barrière dressée par le préjugé entre l'Occident et l'Orient tombait ; le drame gigantesque des guerres médiques, qui avait paru opposer entre eux deux mondes, se réduisait aux proportions d'une querelle de famille. La grande épopée nationale de l'Inde, le Mahâ-Bhârata, se plaît, après le carnage farouche, à ressusciter

au dénouement les morts des deux camps rivaux et à les unir dans une réconciliation fraternelle. La science opérait le même miracle.

Elle en opérait bientôt un autre encore. Les religions, dans leur orgueil farouche, n'avaient groupé les hommes que pour les diviser. Nationales, elles ne voyaient en dehors de la cité que des adversaires ; universelles, elles n'aspiraient à la conquête du monde que pour écraser leurs rivales. L'effort des théologiens s'exerçait à découvrir dans l'histoire des hommes les prouesses ou les manœuvres d'une divinité jalouse, depuis les « Gesta Dei per Francos » jusqu'à l'Histoire Universelle de Bossuet. La tâche n'était pas trop malaisée ; le récit biblique, traité à la fois comme une révélation surnaturelle et comme un document historique, ramenait l'homme à son origine, dans un passé plusieurs fois millénaire dont le privilège lui appartenait sans conteste ; aucune autre tradition ne venait lui disputer ces siècles reculés. Les religions classiques, de la Grèce et de Rome, se réduisaient à des mythologies, des collections de fables héroïques, galantes, volontiers obscènes, qui méritaient bien d'avoir Ovide pour chantre et pour interprète. La seule grande religion qui pût encore

compter au regard du christianisme, l'Islam, avait paru longtemps après lui, se réclamait des mêmes ancêtres et des mêmes traditions. Pourtant, à partir du XVIe siècle, les missionnaires chrétiens avaient rencontré dans les régions les plus diverses de l'Orient, au Japon d'abord, puis en Chine, au Tibet, au Siam, une religion singulière, organisée autour d'une grande divinité désignée çà et là sous des noms divers, Fo, Xiaca, Samanocodom, etc... et qui rappelait par des traits saisissants le christianisme qu'elle ignorait ; elle adorait une sorte de Trinité, elle avait des ordres religieux de moines et de nonnes voués au célibat ; elle pratiquait la confession, la sanctification hebdomadaire ; sa liturgie évoquait les cérémonies de l'Eglise ; et de plus elle se flattait d'une origine ancienne, bien antérieure au berceau du Christ. Dans l'Inde, les missionnaires avaient encore trouvé d'autres dieux, d'autres cultes, d'autres légendes qui se réclamaient d'un passé immémorial, sans aucun contact avec la tradition biblique ; on leur avait parlé d'un livre mystérieux, réservé aux seuls initiés, et qui datait d'une antiquité incalculable ; les « Gentils » l'appelaient « le Véda ». Mais l'impiété des Ency-

clopédistes seuls pouvait tirer argument de ces révélations; une âme croyante n'y trouvait que l'occasion d'admirer une fois de plus la malice du démon, attaché à contrefaire l'Eglise chrétienne, et si pressé de la combattre qu'il avait pu même prendre les devants. L'affreux Manichéisme avait fait le reste; l'ennemi maudit, laborieusement exterminé en Occident, avait pu corrompre les âmes dans l'Orient moins bien gardé. Enfin le dogme de la révélation primitive expliquait toutes les similitudes. Un missionnaire observait froidement que Brahma n'était qu'une altération d'Abraham ; et comment en douter puisque Sarasvatî, l'épouse de ce dieu, signifiait en langue de l'Inde : « Madame Sara » ?

Avec l'orientation du XIXe siècle, tout cet appareil de théologie suranné s'écroule. Les textes de l'Egypte et de l'Assyrie déchiffrés reculent le passé de l'humanité jusqu'au temps où semblait être son berceau ; la Bible cesse d'être le monument historique des origines humaines. Autour d'elle, en dehors d'elle, les témoignages se multiplient, authentiques, irréfutables, embarrassants aussi. Tout l'effort de la foi s'exerce et s'épuise à réconcilier « Babel et la

Bible ». La lumière ne jaillit plus de la Palestine ; Jérusalem s'éclaire par Ninive et Babylone. Des déchiffreurs heureux retrouvent dans les cunéiformes le récit du déluge ; d'autres révèlent des psaumes nobles, émus, puissants, qui devancent et préparent les chefs-d'œuvre de David. L'Inde à son tour, avec l'Extrême-Orient qui gravite autour d'elle, rentre dans l'orbite commun de la civilisation humaine. Les manuscrits du Népal et les textes de Ceylan, éclairés par le génie de Burnouf, ouvrent aux recherches l'accès du bouddhisme indien ; au lieu de documents dispersés, hétérogènes, incohérents, tardifs, recueillis du Japon au Siam et combinés tant bien que mal, la science dispose de collections canoniques, moins éloignées du Maître dont elles prétendent s'inspirer ; elle peut suivre, sur une étendue de deux mille années, les lentes et profondes transformations d'une doctrine et d'une communauté religieuses depuis leur modeste berceau sur les rives du Gange jusqu'aux bords de l'Océan Pacifique, portées de race en race par l'apostolat et par la conquête, perpétuées surtout par le charme austère et doux, humain et surhumain tout ensemble, du Bouddha, de sa vie et de sa légende. Et ce Christ de l'Extrême-

Orient rappelle, ou devance, par plus d'un trait le Christ de Judée ; un autre Siméon vient exalter l'enfant sauveur ; à l'école, sa sagesse humilie les maîtres ; quand il enseigne, il aime à prêcher en paraboles ; il conte à sa façon l'histoire de l'Enfant Prodigue. Hasard ? rencontre ? Peut-être. Mais les apôtres du Bouddha ont entamé le monde hellénistique avant la Nativité de Bethléem ; mais un saint chrétien, Joasaf, populaire dans toute l'Europe médiévale, n'est qu'une copie à peine altérée du Bouddha, et sa vie, accueillie dans la Légende Dorée, a édifié les âmes chrétiennes par des leçons bouddhiques.

Tandis que le bouddhisme nouait l'Asie Ultérieure au problème des origines du christianisme, les Védas arrachés à la superstition brahmanique rendaient à l'Europe une « Bible Aryenne ». Le romantisme germanique saluait avec enthousiasme ces hymnes obscurs, et croyait y saisir les premières effusions de la conscience humaine en présence des aurores, des nuits et des tempêtes. Les dieux, les rites, les croyances qui ressuscitaient de ces vieux textes évoquaient des noms connus et des souvenirs familiers ; l'Olympe classique et le sacerdoce romain semblaient se colorer de reflets hindous. On crut tou-

cher à l'origine des religions, comme on avait cru toucher à l'origine du langage, et l'on demanda aux mots le secret des idées. Sous l'empire d'une sorte de respect sacré, on ne s'attaque d'abord qu'aux « fables », livrées de longue date aux caprices des poètes. Le premier éditeur du Ṛg-Veda, Max Müller, qui mit au service d'une érudition profonde une imagination d'artiste, enseigne que le « mythe est une maladie du langage » ; l'épopée divine n'est qu'une épopée de la nature, mal interprétée par une tradition infidèle ou ignorante ; c'est le soleil qui tient le premier rôle dans cette exégèse. Mais déjà, dans ses rapprochements ingénieux, Max Müller a dépassé le cycle aryen ; pour expliquer les Indo-Européens primitifs, il a cité les primitifs de l'Afrique et de l'Océanie. Une école nouvelle, enhardie par l'hypothèse transformiste de Darwin, renverse les termes, pousse les sauvages au premier plan, et cherche à suivre l'évolution des phénomènes religieux depuis leurs formes embryonnaires jusqu'au stade le plus avancé ; dans son enquête, elle embrasse tout le contenu de la religion, les rites et les dogmes aussi bien que les mythes. Une autre méthode surgit bientôt, qui néglige de parti-

pris les aspects individuels de la religion pour l'étudier en fonction des sociétés qui l'élaborent. Mais, dans le conflit fécond des doctrines, le progrès essentiel reste acquis. L'orientalisme a créé la science comparative des religions, comme il a créé la science comparative des langages. Le domaine du sacré, où chaque groupe pensait s'isoler avec une fierté jalouse, manifeste plus clairement que tous les autres la cohésion profonde des faits humains : l'Australie explique l'Inde, comme l'Inde explique l'Europe. Et le Musée Guimet est le symbole heureux de la science nouvelle; l'avenir ne manquera pas de louer l'homme entreprenant qui a su le premier discerner, dans le bric-à-brac des amateurs ou le pittoresque des collections, les matériaux d'une étude qui pénètre au plus profond de la nature humaine.

Ainsi l'orientalisme a réalisé une grande œuvre ; il a élargi l'horizon du monde, et, sous une perspective nouvelle, le passé a changé d'aspect. La civilisation n'apparaît plus désormais comme l'apanage exclusif de races privilégiées, qui garderaient sur elle une sorte de droit consacré ; la nature ne connaît pas, comme le dieu antique, de peuple élu. Elle appelle tous les

hommes à élaborer en commun le bien qui doit profiter à tous ; elle les rapproche et les unit, tantôt par la guerre et tantôt par la paix ; serviteurs de l'idéal ou esclaves des intérêts, apôtres, marchands ou soldats, elle les brasse sans cesse de sa main puissante. Les ancêtres des Aryens Védiques paraissent, quinze siècles avant l'ère chrétienne, sur le Haut-Euphrate, aux confins de la culture hittite et de la culture assyrienne ; la Grèce hérite de la Phénicie, des îles Egéennes, de l'Egypte pharaonique ; les guerres médiques la mêlent à la vie de l'empire achéménide ; Alexandre porte l'hellénisme au-delà de l'Indus ; l'Inde fécondée par l'Iran et par la Grèce civilise le Pamir, le Turkestan, l'Indo-Chine, l'Insulinde, et convertit la Chine aux doctrines du Bouddha qu'elle a enfanté. Les récentes découvertes de l'Asie Centrale prouvent, par le plus décisif des exemples, l'incessante fusion des apports humains ; le sanscrit, élaboré dans les écoles hindoues, y coudoie le chinois de l'Empire Céleste, le turc des steppes, le tibétain des Lamas, le tokharien du Haut-Oxus, le sogdien et les dialectes orientaux de l'iranien. Le bouddhisme y fraie avec le manichéisme, le manichéisme avec le christianisme, le confu-

céisme, le taoïsme ; une note marginale en grec, un humble feuillet en hébreu viennent encore évoquer sur cette scène encombrée l'ombre des grandes civilisations de la Méditerranée.

Ainsi, à chaque étape de la science, la conscience de l'humanité s'affirme et s'élargit. Instruit par les découvertes de l'histoire, l'homme comprend mieux sa dette envers le passé tout entier ; il mesure mieux l'effort gigantesque qui a préparé sa vie ; il s'affranchit du préjugé puéril, et dangereux, qui proclame brutalement la suprématie d'une race et qui flétrit le reste de l'espèce humaine. Grisé par les merveilles du XIXe siècle, l'Occidental se croit à jamais le maître du monde ; dans ses colonies où sa fièvre de souveraineté se satisfait, il ne regarde guère ses sujets qu'avec pitié ou qu'avec dédain. L'histoire lui conseille moins d'orgueil et plus de justice. Sans remonter jusqu'aux temps d'un Ramsès ou d'un Sargon, elle oppose, dans une longue suite de visions parallèles, la cour élégante et littéraire d'un Gupta en face du barbare Clovis, la splendeur raffinée de Haroun-al-Rachid en face de Charlemagne, le Mogol Akbar en face des derniers Valois, le Fils du Ciel K'ang-hi en face de Louis XIV. Elle montre à

l'horizon des puissances nouvelles, des nations somnolentes en voie de réveil, un monde en gestation ; elle dénombre les menaces et les espérances, et ramène le présent à sa juste mesure.

L'orientalisme n'est donc pas un simple passe-temps à l'usage des dilettantes. Sans doute les sciences techniques ont rendu des services plus éclatants, et surtout plus saisissables ; elles ont multiplié la vie, soumis les éléments, supprimé les distances, accru en apparence les sources du bonheur. Mais les plaintes qui montent de la rue accusent les tares de leur œuvre ; elles ont donné la puissance et la jouissance à de rares privilégiés ; elles n'ont rapproché les hommes que pour creuser entre eux des fossés plus profonds. Elles sont des instruments au service de la civilisation, mais des instruments neutres ; leur véritable valeur dépend de la pensée qui les emploie. La science de l'homme reste encore la science suprême ; les études orientales, qui ont élargi la conscience humaine, ont bien mérité de l'humanité tout entière ; elles concourent à préparer l'ère meilleure où l'homme, plus instruit, perdra le droit d'être injuste.

L'ART TIBÉTAIN

PAR

M. JACQUES BACOT

Lorsqu'il y a quelque temps j'ai envisagé d'un peu près ce que j'avais accepté de traiter aujourd'hui, je fus, je l'avoue, sur le point de regretter ma présomption et je me demandais si, même en épuisant le sujet, ou du moins ce qu'on peut connaître actuellement du sujet, je trouverais de quoi occuper votre attention pendant une heure, de quoi, surtout faire face au scepticisme que ne doit pas manquer de rencontrer l'attribution d'un art quelconque à un pays aussi barbare que le Tibet. Les Tibétains en effet ont fort mauvaise réputation. Avec les voyageurs, les savants montrent à leur égard une sévérité qui m'a impressionné. Tout le monde est sévère pour les Tibétains. Et c'est bien un peu de leur faute, ils ne veulent pas se laisser connaître.

Ils ne sont pas tous heureusement ce que les voyageurs ont décrit : des hommes grossiers vivant une vie de sauvage dans le pays le plus froid de la terre après les pôles, vêtus comme les Lapons de peaux de bêtes, et, comme eux nourris de chair crue et de graisses, demeurant sous la tente, dans la malpropreté la plus rebutante, hostiles aux étrangers, volontiers meurtriers et cruels. Tel est le portrait légendaire de gens à la sensibilité artistique desquels je dois essayer de vous faire croire. Il semble que ce ne soit pas très aisé. Mais les Tibétains sont un peuple déconcertant de contrastes.

Et puis si cette description est vraie pour les nomades des steppes glacées du nord et les montagnards de l'Hymalaya, elle ne l'est plus pour les sédentaires. Le long des vallées encore encaissées, mais déjà chaudes des grands fleuves d'Asie, vivent des Tibétains dont l'intelligence n'est plus engourdie par le froid, dont les facultés s'épanouissent et dont les mœurs plus douces se sont d'elles-mêmes harmonisées avec une nature plus clémente. Ils montrent encore une enveloppe assez rude et épaisse, tellement l'unité de coutumes est absolue dans ce vaste

pays, mais ils cachent dessous une vive sensibilité qui se manifeste de diverses façons.

Le sentiment artistique des Tibétains qui doit

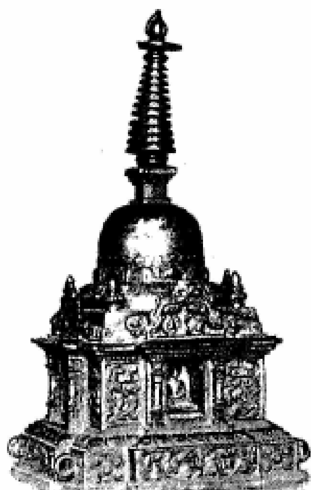


Fig. 1. — Stupa. (Col. Bodard).

seul nous occuper ici ne peut malheureusement, et pour des causes que je vais dire tout à l'heure, se développer librement ni donner toute sa mesure. Aussi de peur que vous ne soyez déçus je vais tout de suite caractériser l'art religieux et profane tibétain, le premier, un art tout emprunté à l'Inde et particulièrement au

Népal, le second, un peu plus original, mais tout de stylisation et purement décoratif. Nous ne trouverons dans aucun des deux ce que nous demandons au grand art et ce que donnent les peintures japonaises et surtout chinoises, d'exprimer de la nature et de la vie, de synthétiser une idée, un mouvement par ce qu'ils ont d'essentiel et de plus propre à provoquer une émotion.

Ici, sauf de rares exceptions que je signalerai, aucune interprétation par des artistes qui n'ont pas de personnalité ou plutôt n'ont pas le droit d'en avoir ; mais des stéréotypies honorables par de bons ouvriers. Les lamas qui sont les artistes religieux du Tibet ne sont pas libres de choisir leurs sujets selon leur inspiration ni de les interpréter au gré de leur sensibilité. Toutes deux sont emprisonnées, étouffées par l'obligation d'observer un canon méticuleux, de n'altérer aucune attitude consacrée, de n'oublier aucun attribut. Il n'y a de variété apparente que par la multiplicité des sujets et la richesse du panthéon bouddhique.

Ainsi, les sujets sont donnés, l'interprétation est aussi limitée que possible, il ne reste aux artistes que l'exécution pour faire valoir leur



Fig. 2. — Dhyani Bouddha avec sa çakti. Bronze. (Musée Guimet).

tempérament. Nous verrons le parti qu'ils ont tiré de cette unique liberté de faire bien ou mal.

Cette sécheresse imposée de sentiment dans l'art religieux a entraîné l'avortement de l'art représentatif profane, peinture et sculpture. Les Tibétains ne conçoivent pas qu'on puisse représenter une nature vide qui ne serait pas peuplée de dieux et de déesses. L'art profane ne s'étend qu'à l'ornementation des objets usuels. Ils ne feront pas une belle chose inutile pour faire une belle chose, mais avec le don inné de la décoration et des justes proportions, s'ils ont besoin d'un vase, d'une lampe par exemple, ils feront sans s'en rendre bien compte une œuvre d'art.

Là où les lamas se montrent de grands artistes, je le dis en passant, c'est dans la mise en scène religieuse. La religion lamaïque est la seule dont les cérémonies inspirent la terreur religieuse ; une simplicité savante qui dédaigne l'éclat des oripeaux et l'artifice des prodiges ; des chants qui soutiennent la comparaison avec le chant grégorien ; des voix d'hommes exceptionnellement belles ; une musique imprévue, déconcertante tout d'abord, sortie d'instruments de bronze de dimensions et de puissance inconnues en Europe, mais dans laquelle on finit

par reconnaître les grandes voix stylisées de la



Fig. 3. — Un saint. Papier mâché. (British Museum).

nature, le vent, le tonnerre, le grondement rythmé de l'océan. La mer que les Tibétains ne

connaissent pourtant pas joue un rôle dans le lamaïsme comme source et réserve des forces naturelles et comme limite du monde. Il faudrait pour continuer sur ce chapitre remplacer le document par l'évocation. Cela appartient à la littérature, je dois seulement reconnaître que la musique religieuse tibétaine tend à jeter le trouble dans l'âme des fidèles en exprimant du surnaturel.

Sans vouloir procéder par ordre rationnel, ce qui serait prétentieux pour les beaux-arts du Tibet, je commencerai par étudier l'architecture, une des branches les plus originales de l'art tibétain. Nous verrons ensuite la peinture et l'orfèvrerie religieuse, celle-ci comprenant la sculpture ; puis les arts profanes qui ne sont qu'une branche de l'industrie.

Architecture. — L'architecture tibétaine est une architecture de pierre pauvre, de terre et de bois. Elle doit son originalité à l'insuffisance même des matériaux les seuls que fournissent le sol ingrat du Tibet. Les monastères et les temples de Mongolie sont plus beaux et plus riches mais empruntent à l'architecture chinoise. Au Tibet les matériaux pris à même la steppe et

la forêt ont limité les proportions des édifices, la hauteur des colonnes, ne permettent aucune sculpture ni aucune décoration murales. Toute l'originalité est dans la ligne, dans la masse et procède d'une préoccupation unique de donner aux temples le caractère farouche et funèbre des divinités qu'ils abritent.

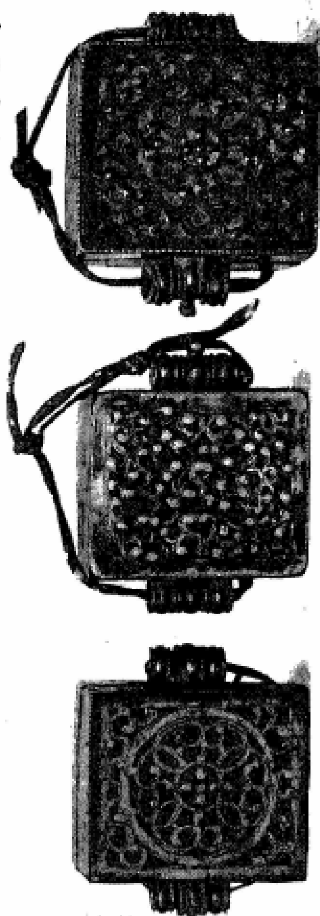


Fig. 4. — Reliquaires. Bronze. (Col. Bacot).

C'est au centre des lamaseries, villes carrées généralement, entourées de murs et peuplées uniquement de moines, que se dresse le temple principal. Il est carré et divisé en deux ; le temple précédé d'un

prostyle et le sanctuaire proprement dit. Le temple est composé d'une nef centrale fort élevée et de bas côtés sur les quatre faces. Au-dessus des bas côtés, au premier étage, court une galerie où donnent des chapelles, des salles de chapitre, des bibliothèques et des appartements de réception pour les grands dignitaires de passage. Deux portes au fond donnent accès au sanctuaire, lequel, tout en largeur est entièrement occupé par trois ou cinq divinités colossales. Face aux divinités, contre les murs, se dressent quelquefois des bibliothèques pour le Tandjur et le Kandjur. Les colonnes de bois sont carrées, cannelées et peintes en rouge. Elles supportent le toit plat de terre battue au moyen d'encorbellements de poutres en cyprès ou autre bois imputrescible.

Iconographie. — Si nous nous rapportons aux deux ouvrages de M. Foucher « l'Art gréco-bouddhique du Gandhara » et « l'Iconographie bouddhique de l'Inde » nous constatons que l'iconographie n'a pas évolué au Tibet même et que nous la voyons telle qu'elle y fut apportée au VIIe siècle, en même temps que le bouddhisme dont elle illustrait la légende.

A cette époque le bouddhisme avait plus de mille ans d'existence et avait subi toutes ses transformations. Son iconographie, d'origine

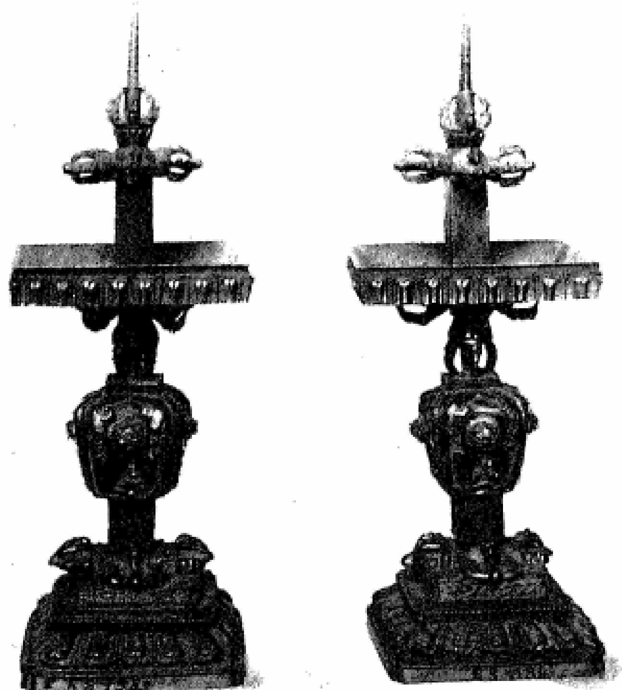


FIG. 5. — Flambeaux d'autel composés de vajras. (Musée Guimet).

indienne par les sujets et les motifs qu'elle traite, ne s'était épanouie qu'au contact de l'élément

hellénique apporté sur le haut Indus par les conquêtes d'Alexandre le Grand. Elle était revenue toute développée aux Indes, s'y était débarrassée de l'excès d'hellénisme qui nuisait à la couleur locale, s'était chargée en passant de tantrisme çivaïte, prit sa forme définitive et se fixa au Népal et de là se répandit dans le Tibet. Il y avait déjà plusieurs siècles que le bouddhisme avait envahi la Chine. Et c'est dommage qu'il n'ait pas commencé par le Tibet. Ce pays consciencieux eût conservé toutes les traditions des bouddhismes successifs sans les confondre. Il fût devenu pour nous le musée de l'histoire du bouddhisme. En étudiant quelques peintures que j'ai rapportées du Tibet, M. Hackin a remarqué que les unes représentent des scènes grossièrement schématisées des bas-reliefs gréco-bouddhiques empruntées au Gandhara; tandis que d'autres sont surtout tantriques. S'il y a quelquefois mélange, il n'y a jamais combinaison. Le respect des Tibétains pour les sujets religieux qu'ils répètent depuis onze siècles a peut-être nui à leur développement artistique, mais il fait la valeur des documents. C'est une compensation.

Les centres de production artistique, sculpture et peinture, les plus réputés sont Lha-sa, Tachi-

loumpo et le Dergué dans le Tibet oriental. Malgré les énormes distances qui séparent le Dergué des deux autres centres, il y a une unité surpre-



Fig. 6. — Encensoirs ; crâne à libations. (Col. Bacot).

nante de style, non seulement dans les emprunts obligatoires à l'art indou, mais aussi dans ce qui est proprement tibétain. Outre la peinture toujours religieuse et l'orfèvrerie religieuse et pro-

fane, ces trois centres sont encore renommés pour leur imprimerie. Le Dergué, dans le profane, l'est particulièrement pour ses armes et sa sellerie d'art. Ces industries sont généralement exercées par les habitants dispersés de toute la région. Les arts religieux sont le monopole des lamaseries.

Il existe un ouvrage tibétain d'arts et métiers qui n'a pas été imprimé et dont les exemplaires manuscrits sont introuvables. Il eût été intéressant de connaître les procédés de fabrication, surtout pour la fonte des divinités de bronze qui s'exécute dans le mystère des grandes lamaseries.

Les divinités de grandes dimensions, de deux à cinq mètres de haut, que l'on rencontre dans les sanctuaires sur toute l'étendue du Tibet, doivent être des assemblages de morceaux d'autant plus petits et nombreux que les transports sont plus difficiles. S'il en est d'une seule pièce elles ont dû être fondues sur place. Quant aux divinités de petites dimensions, certaines sont, au point de vue métier, de véritables tours de force. Comme il n'existe pas deux répliques identiques d'une même divinité, chacune est une cire perdue dont la fréquente complication dénote

chez le fondeur, une habileté que les Japonais n'ont pas surpassée.

Il est heureux que les Tibétains n'aient pas de moules fragmentés dont ils eussent inondé le Tibet de moulages à la grosse. Ils n'ont de moules que pour les figurines éphémères de terre ou de beurre. Aussi tout en observant minutieusement le canon ils font chaque fois une œuvre nouvelle et en plus des qualités d'exécution, les meilleurs artistes ne peuvent s'empêcher d'imprimer à leur œuvre un caractère personnel.

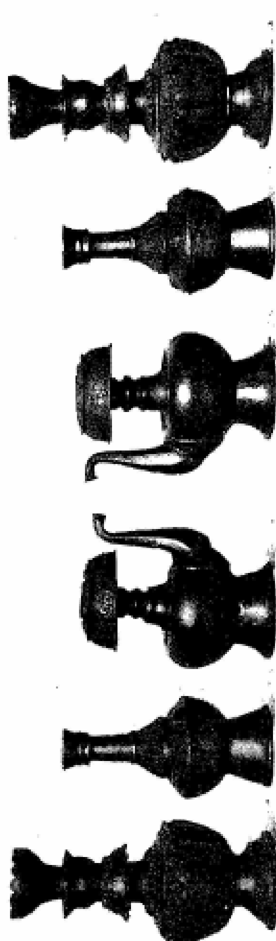


Fig. 5. — Vases à fleurs et à eau lustrale. (Col. Bacot).

Les deux statues debout qui sont, il est vrai, deux divinités différentes en sont un exemple. L'une présente le déhanchement indou, qu'il est convenu de trouver gracieux mais que pour ma part je n'aime pas beaucoup ; c'est une copie bien exécutée mais servile de ces dieux indous aux formes ambiguës et dont le sexe est une énigme pour qui n'est pas versé dans l'orientalisme. L'autre est hiératisée par l'artiste tibétain avec un goût plus sobre et plus sûr.

Le Dhyani bouddha qui tient embrassée sa çakti, sa youm en tibétain, a des qualités plastiques que le modeleur seul a données. La pose langoureuse et très féminine de la déesse me fait soupçonner chez le moine qui l'a modelée une préoccupation plutôt profane. Ces sortes de divinités sont appelées mystiques ou tantriques. L'idée en est empruntée au çivaïsme, et aussi l'interprétation, car si on mesure et même refuse aux Tibétains le mérite de ce que leur art a de bien, je ne vois pas pourquoi on les rendrait seuls responsables de ce qu'il a souvent de monstrueux et d'horrible. Ils ont peut-être accusé, dans un sentiment très naturel, le dédoublement des dieux primitivement androgynes en leurs énergies mâle et féminine. C'est par




Fig. 8. — Tasses en bois avec couvercles en argent. (Col. Bacot).

l'intervention du çivaïsme que le pouvoir créateur fut ainsi conféré aux aspirants Bouddhas devenus dieux. Quant aux Bouddhas, auxquels quelquefois les Tibétains ont innocemment donné des épouses, ils n'ont pas de rapport avec la matière et ne sauraient l'animer. Ils sont au-dessus de la création et du créateur.

D'autres divinités tantriques sont beaucoup moins chastes que la précédente mais suffisamment obscures. Ce sont des étreintes furieuses de divinités mâles et féminines. Ce que le sujet pourrait avoir de choquant pour qui ignore l'abstraction qu'il signifie disparaît sous la monstruosité même des personnages, la multiplicité des membres et des attributs. Tout le réalisme, quand il y en a, est concentré dans l'expression des visages.

Voici quelques sujets purement tibétains, deux lamas, dans le costume actuel. Les physionomies très spéciales et vivantes font croire à des portraits.

La série suivante a été rapportée de Lha-sa par l'expédition du colonel Younghusband en 1904. Ce sont des bois sculptés de petite dimension qui rappellent la manière japonaise.

Ce bronze-ci est le plus remarquable. On le

pourrait croire une inspiration directe du gréco-bouddhique, si le facies bestial du personnage n'était la synthèse du type Si fan qu'on rencontre aux confins de la Mongolie, du Tibet et de la Chine. Ce bronze vient du mont Omeï. Il appartient à M. Berthelot que je remercie de m'avoir fourni un document si précieux sur lequel je puisse appuyer la vraisemblance d'un art original tibétain. Ce sont là des œuvres isolées, qui, sans doute, ne font pas école, mais permettent d'en supposer d'autres semblables.

Ces quatre exemples nous montrent bien que lorsque les Tibétains s'affranchissent de l'Inde, ils font encore bien et même mieux. Ce ne sont plus seulement de bons ouvriers, ce sont des artistes. De là à préjuger que s'ils n'avaient reçu tout faits, avec la religion, un art, une écriture et presque une langue, — leur langue écrite, — ils eussent été capables, depuis le temps, de s'en créer eux-mêmes, il n'y a pas loin. Sans aller jusqu'à déplorer la tyrannie que la tradition indienne leur impose, je ne crois pas qu'il faille les estimer si heureux d'avoir hérité de cette tradition que l'Inde n'a pas su conserver. Ils fussent d'eux-mêmes, comme l'ont fait bien des peuples, sortis de la noire barbarie où le

bouddhisme les a trouvés. Leur manque d'originalité en art religieux n'est pas le fait de leur impuissance, et c'est l'étude du bouddhisme qui en recueillera tout le bénéfice.

Peinture. — Voici maintenant les peintures qui représentent également les dieux et les saints isolés ou traitent plus spécialement la légende.

Sous forme de fresques, elles revêtent entièrement les parois intérieures des temples, nefs, chapelles et bibliothèques, jusque dans l'embrasure toujours profonde des fenêtres.

L'ensemble est éminemment décoratif, traité en teintes plates où les blancs savamment distribués mettent de la lumière et de la légèreté dans la mosaïque un peu lourde et opaque des bleu, rouge, vert et orange.

Les peintures sur toile que vous voyez, éminemment mobiles, sont accrochées contre les cloisons ou le long des colonnes ; elles pendent souvent, comme des oriflammes, entre les colonnes. Celles qui racontent les légendes, les épisodes de la vie du Bouddha ou d'un saint forment de longues séries.

Elles sont peintes sur une toile préalablement recouverte d'un enduit dont j'ignore la composition, mais remarquablement souple et inalté-



Fig. 9. — Couvertures de livres. Bois sculpté. (British Museum).

rable. Comme les pièces de toile indigène sont trop étroites, un tableau est fait de deux bandes, non pas cousues, mais réunies par une épissure, avec une telle habileté, que la ligne de soudure qui passe par le milieu du tableau est complètement invisible. Un encadrement de soie chinoise ou indienne est assorti très habilement au ton général de la peinture. Quand, ce qui est rare, le lama a le choix des soies, il décompose l'encadrement en plusieurs zones de teintes différentes, suivant le cas, opposées ou graduées, dont la dernière, noire et large, limite heureusement le champ de vision à la peinture même qui se détache lumineuse sur de la nuit.

On ne peut estimer l'ancienneté des peintures qu'à leur noircissement par la poussière et l'encens, car les plus fraîches, c'est-à-dire les plus modernes sont des stéréotypies des anciennes. Les artistes qui peignent ces miniatures dans le fond des couvents font preuve moins d'imagination que de sereine patience. Seuls le groupement des personnages et l'harmonie des couleurs attestent chez eux un sentiment développé de la décoration.

Dans la peinture de la nativité du Bouddha

on retrouve l'influence lointaine mais évidente du gréco-bouddhique.

Le style grec a presque disparu, seuls restent les éléments indianisés des bas-reliefs traitant le même sujet. Une autre différence est sensible. M. Foucher remarque dans son ouvrage que le merveilleux de la légende a été très simplifié et réduit par les exigences techniques de la sculpture. Ici, la peinture plus souple se conforme plus fidèlement aux textes. Ainsi les deux personnages qui versent l'eau du bain sont bien à mi-corps dans le ciel comme le racontent les textes, alors qu'au Gandhara ils reposent simplement sur la terre. Les sept pas du Bouddha sont un curieux emprunt aux bas-reliefs, avec cette différence que le peintre les met en perspective alors que le sculpteur les schématise sur une ligne de front.

Sur d'autres peintures la version gandharienne est serrée de très près avec sa plastique et ses drapés helléniques.

Les autres pays bouddhistes du Nord et du Sud ont bien reproduit ces légendes mais en les déformant, en les imprégnant de couleur locale. Avec les peintures tibétaines même modernes, nous retrouvons l'iconographie légendaire in-

dienne et en majeure partie disparue, celle qui succéda à l'école gréco-bouddhique. C'est en cela qu'elles sont des documents intéressants.

Stupas. — Avec les stupas, en tibétain tchorten, nous revenons à l'orfèvrerie religieuse et aussi à l'architecture. Les tchortens sont d'origine indoue. Ils étaient primitivement des monuments funéraires de forme hémisphérique. La porte qui est dans la cour du musée Guimet est le moulage d'une porte donnant accès à une stupa de ce genre.

Actuellement, au Tibet, ce sont des monuments de forme plus ou moins conique en maçonnerie massive et qui renferment des reliques dans une petite chambre centrale. Les Tibétains ont adopté la forme moderne indoue et en ont créé deux autres particulières, une à dôme et l'autre carrée, cette dernière usitée seulement comme monument.

Ils reproduisent les deux autres formes en bronze et en dimensions plus réduites, depuis 1 m. 50 jusqu'à quelques centimètres de haut. Ce sont alors des reliquaires qui jouent le rôle de divinités et prennent place à côté d'elles sur les autels. Les plus grands de ces tchortens de

bronze sont employés comme sarcophages. Par



FIG. 10. — Lampe. (British Museum).

une petite fenêtre vitrée ménagée dans la partie supérieure ou par deux oculaires formant lu-

nette, on peut voir le visage d'une statue qui n'est autre que le corps embaumé et lourdement doré d'un saint, bouddha vivant ou fondateur de monastère, assis à l'orientale. Le sommet de la tête seul n'est pas doré de sorte que la chevelure est libre. Elle continue à pousser indéfiniment, disent les Tibétains, jusqu'à envelopper le cadavre, et quand elle forme à ses pieds un lit assez épais il y pousse un lotus.

On peut émettre l'hypothèse que la destination primitive de cette sorte de stupa était également de recevoir des cadavres entiers comme reliques. Leur forme, en effet, est la forme naturelle d'une enveloppe devant contenir un corps humain assis à l'orientale. Ce seraient, en un mot, des gaines à bouddhas.

Il me reste à citer comme art religieux de grandes broderies murales mesurant (celles que j'ai vues) 6 mètres de large sur 10 de haut. Elles avaient été faites à Lhasa et vendues au monastère qui les possédait de 8 à 12.000 francs chacune. Elles représentent les mêmes sujets que les peintures. Les personnages sont en grandeur naturelle. Les teintes plates sont des soies

découpées et appliquées sur le fond, réunies par le dessin qui est brodé.

. . . .

Conclusion. — L'architecture participe un peu de tout, de l'indien, de l'assyrien, de l'égyptien, du chinois. Mais quel style est original sinon le premier en date. Ils découlent tous les uns des autres. On ne fait plus de nouveau en art sans tomber dans l'incohérent et le monstrueux. Il faut même un élément étranger ou repris au passé pour provoquer une renaissance. Or le Tibet isolé du monde et fermé, vit sur lui-même depuis des siècles. Il est inouï qu'il ne se soit pas atrophié dans cette immobilité.

Dans ses provinces les plus riches, sa civilisation propre correspond à celle de notre XVe siècle. Sur le point de s'ouvrir et de puiser à des sources nouvelles, peut-être serait-il, si les Chinois ne s'acharnaient à l'asservir, à la veille d'une rénovation. Les temples que je vous ai montrés se trouvent dans les provinces que les armées chinoises viennent de conquérir. Un seul de ces sanctuaires, celui de Sanpilling, la plus puissante des lamaseries prises, a été brûlé. Il faut savoir gré aux Chinois qui n'ont pourtant

pas l'admiration facile d'avoir épargné et seulement désaffecté les autres.

Les statues et les peintures religieuses, malgré toute l'impersonnalité des artistes, montrent, les premières, des qualités indiscutables de modelé et les autres un grand éclectisme dans la coloration. Enfin les quelques sujets d'inspiration indigène nous font entrevoir une forte originalité qui peut-être n'aurait demandé qu'à se développer.

Les objets relatifs à l'art profane laissent assurément une impression de déjà vu, car ce qui n'est ni indou ni chinois rappelle encore la renaissance. C'est dans la décoration des objets profanes que les Tibétains, ayant plus de liberté, se sont montrés les meilleurs. Si on sépare de l'ensemble l'élément étranger, il reste bien un résidu homogène qui est le style original du Tibet, ce quelque chose difficile à préciser par quoi on reconnaît aussitôt qu'un objet est tibétain. Et puis de ce qu'on retrouve la trace de presque tout cela au Népal, il ne s'en suit pas forcément que le Népal ait tout fourni. Il y a eu plus vraisemblablement échange et emprunts mutuels. Ce qu'on voit de chinois au Népal a bien dû passer par le Tibet.

Encore ce que vous avez vu ne donne-t-il qu'une idée fort incomplète de ce que je soupçonne être l'art tibétain. Cette esquisse présente assurément des lacunes que plus tard, le Tibet venant à s'ouvrir, on pourra combler. Je n'ai même pas puisé à toutes les sources de documents que nous offrent les musées et collections d'Europe. Quant à mes documents personnels, ils ont été pris au hasard et en passant à l'extrémité orientale du Tibet. Bien qu'il n'y ait pas de variété de style suivant les époques, c'est tout de même un peu comme si on jugeait de l'art français sur ce qu'en représentent deux ou trois départements.

Aussi nous est-il permis d'espérer que cet exposé n'est que provisoire, résume imparfaitement ce que doit renfermer de richesses artistiques un pays qui ne veut encore rien laisser voir et qu'il devra être refait.

Je crois, en attendant mieux, avoir fait la part à peu près juste de ce qui revient aux Tibétains. Peut-être suis-je tour à tour allé au delà et resté en deçà des limites un peu vagues de leur modeste propriété artistique. La limite est quelque part au milieu de ces oscillations.

Sans être des artistes, les Tibétains se con-

tentent d'être des gens de goût. Et c'est déjà beaucoup de pouvoir ajouter cette qualité au portrait que je traçais d'eux au début.

Cet aperçu de leur développement artistique n'a donc d'autre mérite que d'être un premier essai. Aussi bien, n'ai-je pas la prétention qu'il soit une révélation. Le seul but que je m'étais proposé en venant ici, et je crois l'avoir atteint par les seules projections, était de réhabiliter un peu les Tibétains, réclamer pour eux, non pas de l'admiration, mais de l'indulgence et montrer qu'en somme ils ne sont pas tout à fait des barbares.

SACERDOCE ZOROASTRIEN A NAUSARI

par

Mlle D. MENANT

Mesdames et Messieurs,

L'an dernier, lorsque je vous ai entretenus de certaines cérémonies considérées à juste titre comme les plus importantes du rituel zoroastrien, — celles qui président aux rites funéraires, — je me suis efforcée de faire ressortir l'admirable persistance de coutumes antiques basées sur les prescriptions des livres sacrés. Cette persistance va se rencontrer également dans le sacerdoce zoroastrien tel qu'il s'est perpétué sur le sol de l'Inde. Les conditions dans lesquelles il s'y établit, les traditions qu'il apportait sont faciles à définir.

Lorsque les Persans abordèrent au VIIIe siè-

ele sur la côte du Guzarate, les deux classes, — prêtres et laïques, qui s'y trouvent encore, — y étaient représentées. D'après le seul document qui nous renseigne sur leur arrivée, — un poème persan basé sur la tradition, — ils avaient tenté ensemble la périlleuse aventure de l'exode de Perse. Plus tard les prêtres suivirent les laïques dans leurs cantonnements. Quant aux traditions, c'étaient celles de l'époque des Sassanides.

Cette arrivée simultanée constatée, ces traditions établies, il s'agit de savoir comment la classe sacerdotale se perpétua dans l'Inde et ce qui resta de son ancienne hiérarchie et de cette puissance dont disposaient les ministres d'une religion sous des princes qui s'en étaient faits les restaurateurs et les protecteurs. Comment, séparés de leurs coreligionnaires et jetés au milieu de populations étrangères, les prêtres parvinrent-ils à conserver l'intégrité de leur doctrine et de leur organisation ? Quelles lois allaient les guider désormais ? quelle discipline les maintiendrait ? Ils réussirent dans cette tâche difficile puisque nous en avons la preuve vivante ; mais on peut demander s'il reste assez de faits contrôlés pour reconstituer leur histoire

et l'envisager au point de vue de l'évolution intérieure de la classe et de ses rapports avec le monde extérieur. C'est cette reconstitution que nous allons tenter, en esquissant les grandes lignes de l'histoire de la ville de Nausari qui, depuis le XII[e] siècle, a été le centre où se sont perpétuées les traditions du clergé zoroastrien.

Les faits que je vais exposer, pas plus que les vies de ces humbles prêtres, n'offrent un intérêt bien vif ; mais de leur ensemble se dégage un merveilleux enseignement, la continuité de la foi zoroastrienne.

J'avoue que je ne me suis jamais sentie si près des âges primitifs que je vais évoquer que pendant mon séjour dans les villages du Guzarate, lorsque je rencontrais le desservant de quelque petit temple, le descendant de la longue lignée de ces pieux mobeds qui, dans ces mêmes campagnes, avaient vu passer les règnes des Hindous, des Musulmans, des Portugais et s'établir enfin la domination anglaise.

Celui-là n'avait pas fréquenté nos universités et n'avait aucun souci des finesses philologiques ; il se contentait de réciter fidèlement ses prières dans la langue sacrée qu'il avait cessé de comprendre ; pour le reste, Dieu voyait

son cœur! Chaque jour, en déliant sa ceinture sacrée, il demandait à Ormazd de détruire Ahriman, et en entretenant la flamme de son humble sanctuaire, il invoquait les bonnes pensées, les bonnes paroles, les bonnes actions. C'est ainsi que, pendant des siècles, il se constitua le gardien de la tradition et son fidèle transmetteur. Or, pour l'histoire du clergé zoroastrien dans l'Inde, c'est la tradition que nous allons interroger; car, pour nous guider, nous n'avons ni décisions d'assemblées, ni ouvrages d'ensemble. Seules quelques mentions éparses dans de vieux cahiers, des citations de poèmes, des listes de prêtres nous mèneront du VIIIe siècle au jour présent.



Nous venons de dire que les réfugiés apportaient avec eux les traditions de l'époque Sassanide; cette époque était elle-même héritière d'un long passé, et c'est ce passé qu'il convient d'interroger. Voyons d'abord les renseignements transmis par l'antiquité classique sur la religion des Perses, partant sur ses prêtres qu'elle avait revêtus de l'appellation prestigieuse de « Mages ». Sans un Mage, dit Héro-

dote, on ne pouvait procéder au Saint Sacrifice (liv. I, 132), et il ajoute que les Mages étaient d'origine médique, ce qui nous reporte à cette région froide, montagneuse et austère de l'Azerbeidjan moderne, considérée aussi comme patrie de Zoroastre, qui aurait été issu des Mages, serait devenu leur chef et, dans ses livres, aurait synthétisé leurs enseignements. Hérodote montre le prêtre sur le sommet des montagnes, sacrifiant à Zeus (c'est le nom qu'il donne à la divinité suprême) ainsi qu'au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau, aux vents, ces éléments qui étaient à l'origine les seuls objets du culte.

Quand le fidèle voulait offrir un sacrifice, il conduisait la victime dans un lieu pur et, couronné de myrte, après l'avoir dépecée, il en étendait les morceaux sur une couche moelleuse de trèfle, pendant que le prêtre chantait une théogonie, probablement les *yeschts* qui renferment les plus beaux souvenirs de l'épopée persane. Je me borne à cet exemple. L'entretien du feu est consigné dans Strabon et Pausanias. On décrit le prêtre dans une chambre spéciale du temple, mettant du bois sec sur l'autel et, coiffé de la tiare, chantant une invo-

13.

cation au Dieu, d'après un livre dont la langue était inintelligible aux Grecs[1].

Le déchiffrement des inscriptions achéménides révéla le nom d'Ahura Mazda, mais ne livra pas de renseignements sur ses ministres, et si l'on se tourne du côté des monuments figurés, il n'y a pas trace de pontife. Gaumatès le Mage, dans le défilé des captifs de Darius sur le rocher de Bisitoun, est un chef rebelle. Le roi se tient seul devant l'autel du feu sur le bas-relief qui orne son tombeau à Nakch-i Roustem. Or si l'on se reporte à la tradition parsie[2], l'Avesta, ayant été rédigé sous Gushtasp ou Vishtasp, devait être en vigueur sous les Achéménides. Quand nous allons l'interroger, il témoignera donc aussi bien pour cette époque que pour la suivante, celle des Parthes, où fut commencée l'œuvre de révision des livres sacrés, détruits par Alexandre. Si bien qu'arrivés aux Sassanides, il ne manque pas un anneau pour relier la longue chaîne de l'enseignement religieux.

Sous les Sassanides, la puissance des Mages[3]

1. Strabon, *Géogr.*, XV[e] liv.; Pausanias, V, 27, 3.
2. Cf. *Dinkart*, liv. IV, 21-28.
3. Agathias, *Hist.*, II, 25.

était considérable. Un prêtre avait fondé la dynastie, et avec lui tout hellénisme disparaît. Le roi figure sur les monnaies, debout devant l'autel du feu, et se proclame mazdeïesnan. En mourant, il confondra la protection de la religion et l'exercice de la royauté dans les conseils qu'il donnera à son fils[1]. Désormais l'élément sacerdotal allait dominer au milieu du mélange des croyances : — la Perse n'eut-elle pas des reines juives, chrétiennes et hindoues? Pendant les phases de tolérance, le prêtre savait rassurer la conscience timorée des princes[2], et lorsqu'éclatait la persécution, il poussait aux mesures rigoureuses, ne se souvenant que trop des prescriptions des livres sacrés[3].

Nous possédons de cette époque une littérature religieuse abondante, l'Avesta, d'abord. Qu'il soit le conglomérat résultant des essais de restitution des rois et des prêtres, qu'il rassemble à la fois des éléments anciens et des données provenant du contact de systèmes re-

1. Maçoudi, II, 162.

2. Cf. Rehatsek, *J. of the B. B. R. A. S.*, vol. XIII, p. 87, où est relaté l'épisode de la robe aux ornements cruciformes donnée par l'empereur à son gendre le roi de Perse.

3. Sozomène, II, 13. Cf. Hoffmann, *Les Actes des martyrs syriaques*, p. 25.

ligieux ou philosophiques étrangers, peu importe. C'est même une raison de plus de nous y référer et d'y voir l'expression des sentiments contemporains. Notons ensuite les débris précieux de l'Avesta primitif trop longtemps perdus. Nous n'avons qu'à puiser à ces sources pour être renseignés sur le sacerdoce zoroastrien.

L'Avesta accorde aux prêtres une position éminente. D'après la nomenclature des différentes classes, les prêtres sont en tête. Dans l'Avesta postérieur, ils forment le premier ordre de l'Etat. Leur nom, *Atharvan*, est associé au culte du feu. Dans les Gathas, ce nom ne figure pas ; mais, à cette époque, il semble que les ministres du culte et les prédicateurs ne s'étaient pas encore séparés du reste du peuple. Les fonctions du prêtre consistaient à offrir le sacrifice, à préparer le *haoma*, à entretenir le feu sacré, à présider aux purifications. Son salaire est défini (*Vend.*, IX, 37). Son costume est décrit ; il porte le voile sur la bouche (*paitidana*), à la main l'instrument pour tuer les animaux impurs, parfois un rameau ; mais ces marques extérieures ne font pas le prêtre (*Vend.*, XVIII, 1-5). Beaucoup por-

tent le voile ou tiennent le rameau sans avoir été instruits des préceptes de la religion ; or il faut que le prêtre (*le prêtre purificateur*) sache son métier ; autrement il encourt la peine de mort (*Vend.*, IX, 47, 49). Son caractère est celui de l'apôtre, sans résidence fixe, ne mangeant que ce qu'on lui donne, ne vivant que de ses gains. Son chef apparaît toujours à côté du pouvoir politique, soit au village, soit dans un district, mieux encore sur le trône. Sa science — intelligence des textes et du rituel, — était communiquée aux disciples. Les relations entre le maître et l'élève sont déjà indiquées dans l'Avesta.

Si nous passons à l'analyse des livres perdus, conservée dans le *Dinkart*, il reste de l'un deux, le 17e, 2 sections consacrées l'une au sacerdoce, l'autre au rituel[1]. Ce qui frappe dans ces écrits, c'est la position du prêtre et les libéralités des fidèles à son égard. — Le prêtre est non seulement ministre du culte, conservateur et docteur de la tradition sacrée, le juge de la loi, il règne sur la conscience de chaque individu ; il est le médecin de chaque âme (*Dk.*, IV, 157). Dans les cas difficiles, il faut consulter son Dastour (*Bund.*, XIX, 36-37).

Comme chef des prêtres, mobed des mobeds, il est une sorte de pontife dont les décisions sont suprêmes (*Dk.*, II, 67). Ainsi l'on voit le roi Ardashir prendre conseil du mobed des mobeds. Dans la littérature postérieure, cette soumission se trouve aussi caractérisée. D'après le *Sadder*, ch. XXVI, tout fidèle arrivé à l'âge de quinze ans doit choisir un Amshaspand pour le protéger, un sage pour le conseiller dans ses affaires, un Dastour ou mobed pour lui faire connaître ce qui est permis de ce qui ne l'est pas (*Dk.*, II, 67). — Quant aux libéralités dont il est l'objet, écoutez ce passage du Nirangistan : « Le don qui délivre tout le monde corporel est le don fait avec bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions; la plus grande des libations, la meilleure et la plus belle, c'est le don fait à l'homme de bien qui enseigne la vérité et interroge l'intelligence sainte. » Aussi est-il recommandé de prendre soin du prêtre. C'est un péché de lui donner de la mauvaise nourriture. En revanche la bénédiction s'étend sur quiconque soutient la religion mazdéenne, et quiconque est pour elle un frère, un ami, qu'on veille à le bien nourrir.

N'est-ce pas là en effet la préoccupation de cette religion qui défendait les macérations et la continence, condamnait le jeûne et préférait l'homme marié au célibataire, l'homme riche à l'indigent, qui repoussait au nom du même principe le christianisme et les rêveries de Mazdak? Nous sommes évidemment en présence d'une classe d'hommes qui ne renonceront à aucun de leurs droits naturels et n'accepteront jamais un idéal d'ascétisme et de contemplation.

Je viens de dire classe en parlant des prêtres; sommes-nous en présence d'une caste ou d'une classe? Nous reviendrons bientôt sur cette question.



C'étaient les héritiers de ce long passé qui venaient demander asile aux Hindous.

Interrogeons le *Kissé-i-Sendjan* que j'ai déjà mentionné, écrit à la fin du XVI[e] siècle par un natif de Nausari qui avait recueilli de la bouche d'un vieux mobed les traditions relatives à l'établissement de ses ancêtres dans l'Inde; il se présente avec les caractères de la plus par-

faite bonne foi. Nous allons y voir le grand rôle joué par la classe sacerdotale. — A la chute de Yezdeguerd, est-il dit, les Dastours et les Behdins se cachèrent à cause de leur religion et abandonnèrent leurs foyers pour vivre dans la région montagneuse (Kohistan) appelée Khorassan dans le poème. Au bout de 100 ans, probablement lors de l'invasion arabe du Tabaristan[1], ne se trouvant plus en sécurité, Dastours et Behdins descendirent vers le Sud; dès lors ils ne se quitteront plus; d'Hormuz à Sanjan, leur sort est intimement lié. Les Dastours règnent et dirigent : un Dastour sera le porte-parole des émigrés auprès du prince radjpoute qui leur accorda l'hospitalité et leur permit de s'établir sur leur territoire; un Dastour donnera son nom à la nouvelle colonie et l'appellera *Sendjân;* quelques années plus tard, c'est encore un Dastour qui obtiendra du prince la faveur d'ériger un temple au feu Behram, et les instruments du culte furent apportés de Perse par de nouvelles familles de Dastours et de

1. Cf. Rehatsek, *The Baw and the Gaobârah Sephabuds along the southern Caspian shores*, dans *J. of the R. A. S.*, vol. XII, pp. 443-444.

fidèles. La date de cet événement doit être fixée à 790[1].

Continuons à lire le poème. Au bout de 300 ans les colons se dispersèrent dans diverses localités du Guzarate qui se trouvent encore sur la carte de l'Inde, Broach, Vankanir, Ankleswar, Nausari, etc. Les prêtres les y suivirent. Il ne resta plus à Sanjan que quelques familles sacerdotales, et l'auteur ne nomme que Khusmasta qui possédait une grande éloquence et son fils Khojasta qui était obéissant, versé dans les rites et attaché à ses devoirs ; puis il s'arrête et avoue ingénument qu'il ne sait plus ce que devinrent les Dastours ?

Pour l'organisation des petites colonies du Guzarate, il faut faire appel à d'autres documents. Souvenons-nous que les premiers émigrés étaient sans doute les habitants d'un ou plusieurs villages qui apportèrent les éléments de la hiérarchie zoroastrienne dans sa plus simple expression, autant de communautés isolées manquant de cohésion. Il convenait de les grouper pour les rendre dépendantes d'un pouvoir régulier et définir leurs rapports.

1. Cf. Modi, *A few events in the early history of the Parsis and their dates* etc. Reprint. Bombay, 1905.

C'est ce que nous apprend un poème écrit à Nausari au XVIII[e] siècle qui enregistre la tradition[1]:

« Un jour les Sages de Sanjan se réunirent, et pour éviter toute querelle au sujet de l'exercice du sacerdoce, ils partagèrent le pays où ils étaient établis en cinq divisions ou *panthaks.* » Ces divisions ont survécu. Le poème a tracé rigoureusement les limites de ces diocèses, — c'est le mot dont se servent les Parsis pour traduire le mot guzarati *panthak.* — Celui de Sanjan s'étendait de la rivière Par à la rivière Dantora (la *Vaitarna*) ; celui de Nausari de la rivière Par à la rivière de Bariav ; celui du Godavreh, de Bariav à Anklesar[2] ; la quatrième division, celle de Broach, s'étendait d'Anklesar à

1. Le poème du *Kissé-i-Zerdusthian-i-Hindustan*, dû au Dastour Shapurji Sanjana, a été mis en lumière et étudié par M. J.-J. Modi dans les *Parsees at the court of Akbar* etc., Reprint. 1902, p. 45. Ce passage a été analysé pp. 15-17, dans son excellent travail cité *supra*. Darmesteter avait cité ces divisions sans indiquer la référence, d'après de simples renseignements oraux ; il n'a pas eu communication des originaux. *Z. Av.*, n° I, vol. p. LVI. (*Annales du Musée Guimet*, t. XXI).

2. Le Godâreh, moderne *godavreh*, se compose de 12 localités : Soovali, Ichchhapur, Bhatha, Adajan, Bhesan, Rander, Bhagva, Kudiana, Karanj, Elav, Anklesar, Amroli. (Liste fournie par le grand prêtre du temple du feu des prêtres du Godavreh, à Bombay (Cowasji Patel Street).

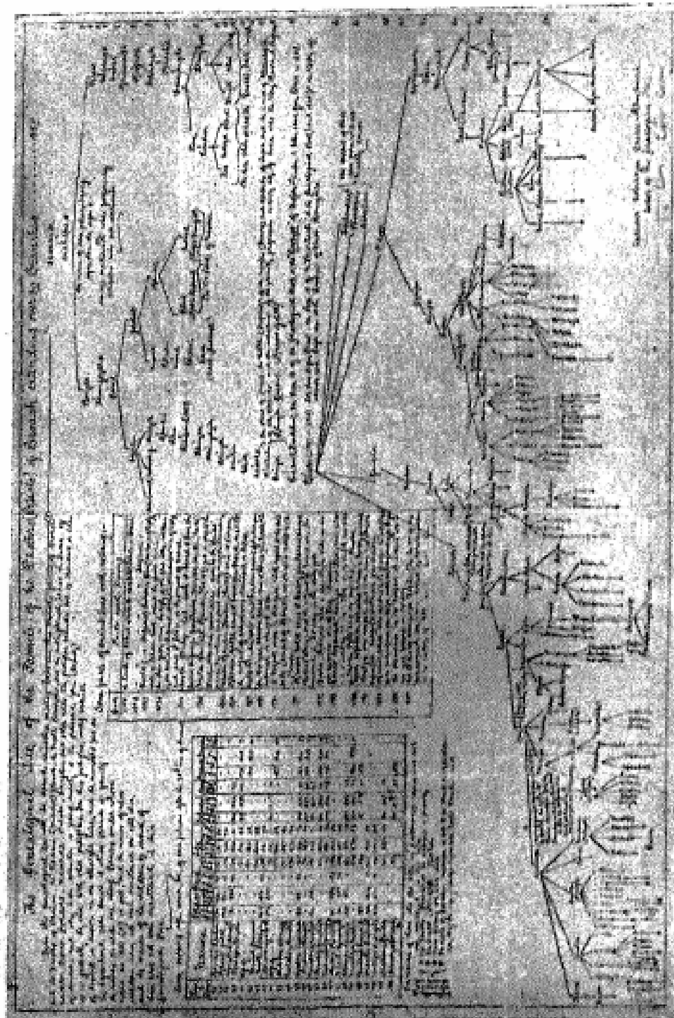
Généalogie des Dastours de Broach[1].

1. Ce tableau est publié dans le livre des Dastours de Broach et est dû au descendant direct de ces Dastours : *Remembrancer of the Broach Dastur family* etc. Bombay, 1878. *(Guzarati)*. La traduction anglaise, prête depuis 1898, a été faite par M. Pheroze B. Malabari. Voy. p. 237.

Khambay et la cinquième était celle de Khambay.

Les archives de ces grandes sphères d'influence, où nous n'apercevons qu'indistinctement l'action d'un pouvoir régulateur, ont plus ou moins souffert de l'action du temps. Les mieux conservées sont celles de Broach et de Nausari, grâce à l'habitude de la classe sacerdotale de ces deux localités d'enregistrer les faits importants, ce qui a permis de dresser des généalogies en remontant à une époque fort ancienne et nous ramène par conséquent aux deux prêtres du poème, dont il a fallu trouver la place dans cette longue énumération.

Ce qui frappe, c'est la préocupation du sacerdoce zoroastrien de l'Inde de prouver sa descendance d'un prêtre nommé Shapur Sheryar, qui avec ses fils, Ramyar et Dhaval, et ses petits-fils, Hormazdyar et Neriosengh, auraient été les premiers colons appartenant à la classe des mobeds établis à Sanjan. La grande généalogie que je fais passer sous vos yeux, celle des Dastours de Broach, vous montre cette majestueuse lignée ; elle a été dressée à l'aide



Traduction anglaise de la généalogie donnée page 235.

des plus sûrs documents fournis par les archives de Broach.

Il y a toutefois une légère erreur qu'il convient de rectifier. J'appelle votre attention sur le nom de *Movad* qui se trouve à la cinquième ligne à gauche. Cette erreur, due à la lecture fautive de certains colophons, a été précisément rectifiée par M. Modi, d'après d'autres colophons, dans une lettre qu'il m'a adressée en 1903, et qu'il a publiée dans le numéro de décembre 1910 de l'excellent périodique *Asha*.

Autre remarque : un certain nombre de familles sacerdotales font remonter leur origine à Neriosengh, fils de Dhaval, qui figure sur ce tableau le quatrième à droite. Or, la tradition a conservé le souvenir d'un Neriosengh Dhaval comme étant le prêtre qui aurait expliqué les principes de la religion zoroastrienne au chef du pays, quand les Parsis débarquèrent à Sanjan, et consacré le premier temple du feu. Mais il y a encore un autre Neriosengh Dhaval, l'auteur de la traduction sanscrite de l'Avesta ; de là une confusion entre ces deux personnages et avec le Neriosengh Dhaval, le prétendu ancêtre des familles sacerdotales de l'Inde. Beaucoup d'encre a coulé pour arri-

ver au résultat que je résume ici en quelques lignes [1].



Sept siècles s'écoulèrent sans que nous puissions percer les ténèbres de ce long silence. On suppose que, pendant ce temps, les Parsis, privés de communications avec leurs frères de Perse, se mêlèrent aux Hindous au point d'oublier leur origine et leur religion. Cette opinion, trop accréditée, est exagérée. Cet intervalle forme à coup sûr une lacune regrettable ; mais le sort des Parsis de l'Inde sous les doux Radjpoutes fut certainement moins rigoureux que celui des Guèbres devenus les victimes des invasions mongoles. Quant à leur ignorance, nous ne pouvons exactement la définir. Nous verrons bientôt comment furent renouées les relations des deux communautés et si, au cœur même de la Perse, l'intelligence des textes y était supérieure à celle des émigrés parsis.

Au bout de cette longue période, le poète

1. Cf. *The Genealogy of the Parsee Priests*, par *J. J. Modi*, dans le périodique *Asha*, décembre 1910 et février 1911.

mentionne la destruction de Sanjan par une armée musulmane sous les ordres d'Alaf Khan, général de Mahmoud Bigareh, le fameux vainqueur de la forteresse radjpoute de Champanir. La date de cette destruction, célébrée avec un lyrisme qui rappelle certains passages du Chah Namé, est très importante parce qu'elle aide à fixer celle des événements subséquents. On avait traité jusqu'ici le poème comme une production d'imagination, basée sur une tradition plus ou moins sérieuse, et l'on s'en défiait. Les érudits s'étaient mis l'esprit à la torture pour identifier le général et le roi musulman. Anquetil Duperron, dans l'analyse du poème, échoua; lorsqu'il cherche à concilier les dates et les faits, on voit l'effort de sa rigueur coutumière se heurter à des difficultés alors insolubles. Dans les *brouillons* où l'on assiste à ce travail, il additionne, surcharge et enfin efface le tout d'un trait de plume impatient.

C'est qu'en effet il n'y avait qu'à suivre l'auteur, accepter Mahmoud et son général et ne pas chercher à y substituer Alaoud-Din qui régnait au XIII[e] siècle et qui eut en effet un général du nom d'Alaf Khan ; mais on oubliait que Mahmoud Bigareh en eut un aussi non moins

fameux et que c'est celui-là que le poète cite! Profondément convaincu de l'importance de la tradition, « *cette grande messagère des idées et des événements, qui peut tromper, mais ne veut jamais tromper* », pendant mon séjour dans l'Inde, M. Modi voulut bien, sur ma demande, étudier cette question en contrôlant la tradition par l'histoire des dynasties locales. Ses recherches permirent de faire concorder la date de la marche d'Alaf Khan sur Bassein avec la prise de Sanjan, soit 1490 de l'ère chrétienne[1].

Le sort des fidèles fut lamentable. Beaucoup, dit le poète, s'enfuirent dans la montagne, celle de Bharout qu'on voit de Sanjan, où ils séjournèrent 12 ans ; au bout de ce temps, ils emportèrent le feu sacré, le feu de Sanjan! et se dirigèrent vers Bansdah[2].

Quand les habitants de cette ville en furent informés, 300 cavaliers et notables allèrent à leur rencontre et les escortèrent avec le plus grand respect jusque dans la ville. Ce fut là désormais que les fidèles vinrent rendre hommage au feu, comme ils le faisaient jadis à

1. Cf. Modi, *A few events* etc., pp. 31-43.

2. Actuellement capitale d'un petit état tributaire (province du Guzarate) borné par le district de Surate, les états de Baroda, Dang et Dharampur.

Sanjan ; mais il ne devait pas y rester longtemps.

Bansdah était un pays, sinon aussi difficile d'accès que les grottes de Bharout, du moins retiré, et pendant le mois de mars, le mois Adar, — celui qui est consacré au Feu, par conséquent celui que choisissaient les fidèles pour accomplir leur pèlerinage, — les routes étaient détrempées par les pluies et le voyage était des plus pénibles. Tel fut l'avis d'un pieux laïque de Nausari, Changa Asa ; désireux de jouir chaque jour de la vue de son brillant symbole, il consulta ses coreligionnaires et les engagea à établir le feu Bahram au milieu de ses fidèles. C'est ainsi que nous sommes ramenés à une de ces localités où les Parsis s'étaient établis après trois siècles de séjour à Sanjan. Nous avons dû passer par cette phase intermédiaire avant d'aborder l'histoire de Nausari, dont les commencements sont enveloppés de cette décourageante obscurité que nous avons signalée. Les renseignements recueillis sur son origine sont des fils bien légers auxquels on est obligé de se rattacher.

La mention de l'arrivée des Parsis à Nausari, outre celle qui se trouve dans le poème du

Kissé-i-Sendjan, est fournie par un passage de l'acte de partage des biens du Dastour Meherji Rana de Nausari[1]. Ils vinrent à Nagmandal, y est-il dit, et en firent leur résidence; le Dastour, en voyant l'air pur de la localité, remarqua qu'il ressemblait à celui de Sari, la ca-



Aspect de Nausari.

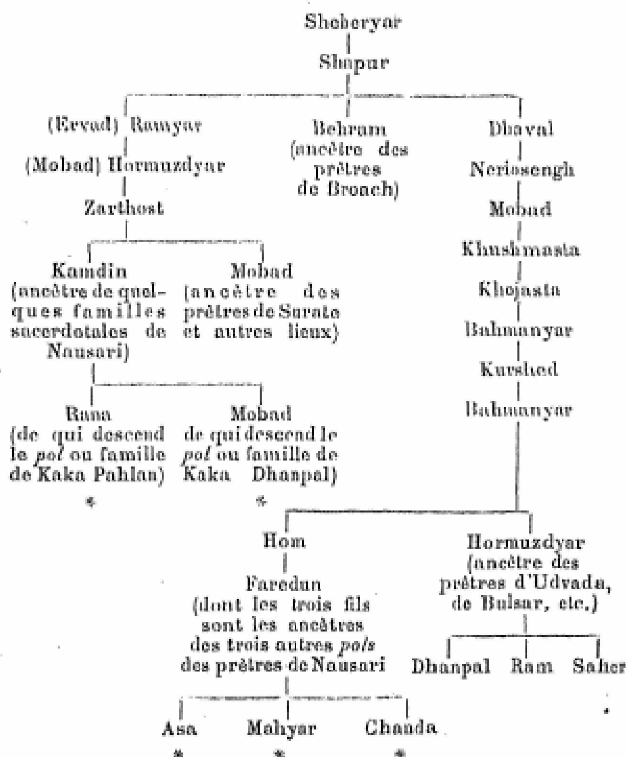
pitale du Mazenderan; appelons-le Navsari (nav-Sari), dirent-ils, et c'est ce qu'ils firent.

1. *Parsee Prakash*, p. 2 en note; la date y est donnée ainsi : an 511 de *Yezd*, mois *Farvardin*, jour de *din*. Pour le nom de Nausari, cf. *Histoire de Nausari*, par M. B.-M. Desai; Nausari, 1897, (guzarati), p. 4. Nous y trouvons les formes : *nagvargan*, d'après le gourou d'un rajah; *nagshahi*, pour indiquer le lieu de

D'après un autre passage, le premier prêtre venu à Nausari était Kamdin Zarthost. La localité devait être assez ancienne ; on en trouve la mention sur la carte de Ptolémée. Le climat est resté le même ; le charme de cette région boisée et fertile, couverte de palmiers, de manguiers, de cocotiers et de dattiers n'a pas disparu, et c'est encore avec raison qu'on appelle le district de Nausari le jardin du Guzarate. Un vieux registre de Sanjan nous apprend ensuite qu'en 1215 la population parsie ayant augmenté, on envoya deux fils de Kamdin Zarthost chercher deux prêtres à Sanjan, Hom Bahmanyar, son fils et leurs familles ; leur postérité a formé les cinq *pols* ou familles sacerdotales de Nausari qui jouissent encore du monopole des mêmes emplois qui avaient été confiés à leurs ancêtres. Ils convinrent de partager le travail des temples et le revenu qu'ils en tireraient : cérémonies funèbres, confection

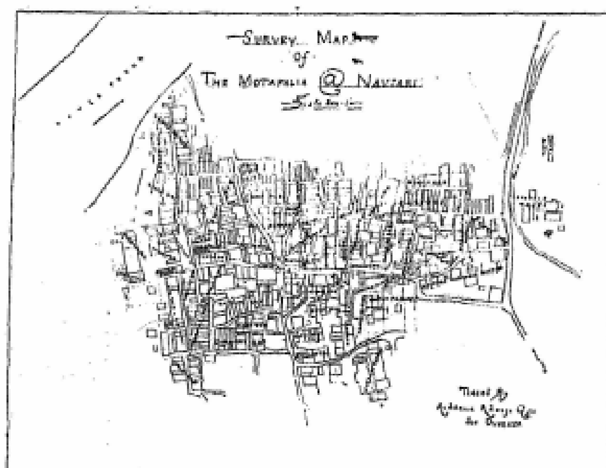
retraite d'un serpent (*nag*) ; *nagsharak*, de *nag* « serpent » et de *sharak* « serin » ; *navsarèh*, en souvenir du nom donné par les musulmans quand ils prirent possession du pays ; *nagmandal*, appellation qui évoque encore le rôle du serpent ; *parsi pouri* : d'après un livre en persan, ce nom aurait été celui de la localité à l'époque d'Asa, père de Changa Asa ; enfin *Navsari* ou *Nausari* d'après la tradition parsie.

GÉNÉALOGIE DES PRÊTRES PARSIS[1]



1. Ce tableau qui m'a été envoyé en 1903 par M. J.-J. Modi en réponse à mes questions, a été publié récemment dans le périodique *Asha*, déc. 1910, p. 123 (Karachi). Les noms des fondateurs des cinq *pols* de Nausari sont marqués d'un astérisque. Les tableaux publiés par M. B.-B. Patell, d'après *Parsee Prakash*, et la généalogie de la

du *nirang*, récitation des premières prières dans une réunion de *mobeds*, initiation des prêtres,



Quartier parsi de Nausari appelé *Motafalia*.

garde des cahiers et registres de *l'anjuman*, c'est-à-dire de l'assemblée des notables. J'appelle votre attention sur la nomenclature de ces occupations qui donnent un aperçu de celles de la classe sacerdotale [1].

famille des Seth Khandans sont inexacts ; partant celui de Darmesteter qui, sans recourir aux sources, a dû suivre M. B.-B. Patell. *Z. Av.*, vol. I, p. LVII, *Annales du Musée Guimet*, vol. XXI.

1. Voyez ci-contre, p. 245, le tableau de la généalogie des prêtres parsis de l'Inde et des cinq *pols* de Nausari.

C'est à partir de cette époque que les prêtres de Nausari furent appelés *Bhagarias*, ceux qui partagent, nom qu'ils ont conservé jusqu'à présent. Toute l'organisation de Nausari, toute son histoire va découler de ce principe de sacerdoce familial; s'il n'est pas question ici de l'entretien du feu sacré, c'est qu'il n'y avait alors à Nausari que des temples de grade inférieur qui ne réclamaient pas les rites spéciaux de l'Iranshah, c'est-à-dire du grand feu Bahram. Or c'est précisément par le transport du feu sacré à Nausari que le poème continue et termine sa narration. Le pieux auteur, après une œuvre aussi méritoire, n'a rien à ajouter.

Nous entrons maintenant dans les temps historiques. Anquetil avait fait connaître Changa Asa par les extraits qu'il a donnés du Kissé-i-Sanjan dans son *Discours préliminaire*[1]. Les ouvrages de vulgarisation des Parsis le citent avec orgueil[2]; toutefois sa date était restée incertaine. Les documents ne manquaient pourtant pas; car, à côté du poème, il y a un en-

1. Cf. *Z. A., Dis. prél.*, I., 2, P. N., 38, II, 53.

2. Cf. B.-B. Patell, *Gujarat Parsis from their earliest Settlement to the present time (A. D. 1898)*, p. 5-6, et D.-F. Karaka, *History of the Parsis*, 1884, I, 216 ; II, 4-6.

semble de faits qui permettent de donner de la consistance à ce personnage et de lui assigner sa place véritable. Les recherches entreprises par M. Modi, sur ma demande, ont obtenu le même résultat que pour la prise de Sanjan[1]. Voyons d'abord le poème, organe de la tradition. Il nous présente Changa Asa[2] comme un *Bedhin* pieux, chef laïque de la communauté de Nausari, distribuant libéralement les insignes de la religion zoroastrienne à ceux qui n'en avaient pas, faisant ainsi rentrer les brebis égarées dans le troupeau et couronnant sa carrière par le transport du feu sacré à Nausari, sous l'escorte de trois Dastours et de leur famille. Quelle date pourra-t-on lui assigner, en suivant les faits consignés dans ce poème d'après celle de 1490 fixée pour la prise de Sanjan ? Ajoutons-y les 12 ans de séjour dans les monts de Bharout, 14 ans à Bansdah et nous arrivons à 1516. Est-ce là date que nous pourrons obtenir en consultant d'autres documents, tels que

1. Cf. Modi, *op. cit.*, pp. 44-48.

2. Anquetil avait bien traduit le nom et le titre de Changa Asa. Eastwick a fait à ce sujet une confusion regrettable, en omettant Changa Asa et en le traduisant par *Dhevud*, qui ne signifie rien. (Cf. *J. of the B. B. of the R. A. S.*, vol I, n° 4, avril 1842.)

la correspondance avec les frères de Perse ?

C'est en effet à Changa Asa que revient l'honneur d'avoir envoyé à ceux-ci les premiers messagers chargés de questions sur des sujets religieux auxquels les réponses firent désormais loi dans l'Inde. Changa Asa y est mentionné en 1478, 1481 et 1511 comme chef et figure en tête des notables des autres diocèses qui s'étaient réunis pour dépêcher ces émissaires ; mais, en 1520, il a disparu, et c'est son fils aîné qui figure dans cette liste. Sa vie publique se trouve donc resserrée entre 1478 et 1520. La date de 1516 que nous avons obtenue pour le transport du feu sacré, est d'accord avec les données du poème.

Je ne puis malheureusement insister sur les premiers renseignements venus de Perse ; leur étude demanderait de trop longues explications. Le fait capital, c'est que les deux communautés se sont retrouvées et ne vont plus se perdre de vue.

Un cri de douleur s'élève alors de l'Iran. Depuis les jours mauvais de Zohak, de Tour et d'Afrasiab, ainsi que du Grec Alexandre, les Guèbres déclarent qu'ils n'avaient pas connu de pires calamités. Les invasions mongoles

avaient accompli leur œuvre de destruction. La religion périclitait; les rites étaient négligés; à peine quatre ou cinq personnes connaissaient-elles le pehlvi. C'est dans ce message que Changa Asa est mentionné comme *salar*, chef (dans le poème, il est appelé *davar*); il y est aussi représenté comme ayant réussi à faire exempter les fidèles (*behdins*) de l'impôt de la capitation. Les Guèbres, charmés de retrouver leurs coreligionnaires, invitent les prêtres intelligents de l'Inde à venir étudier à Yezd, qui était le lieu où se conservaient le mieux les traditions. Les voyageurs, sous la domination tolérante des Sophis, nous donneront précisément des détails sur la position du pontife et des prêtres qui formaient une sorte de collège où l'enseignement religieux s'était perpétué. A l'époque de Changa Asa, le voyage ne semble avoir été ni difficile ni périlleux. Les Guèbres prennent soin d'avertir que la route de terre est courte et tracent même l'itinéraire par Kandahar et le Seistan; du Seistan à Yezd, il n'y avait rien à craindre. Dans la lettre de 1486, ils rappellent le désir qu'ils avaient toujours eu de savoir si des coreligionnaires existaient en d'autres pays.

C'est ainsi que furent échangées jusqu'en 1768 des demandes et des réponses qui sont connues sous le nom de *rivayats*. Anquetil avait rapporté de précieux fragments de cette correspondance. Longtemps négligés par les savants européens, les *rivayats* commencent seulement à les intéresser. Pour l'humble historien, il est indispensable de les consulter. Quant à la généalogie de Changa Asa, elle a pu être établie par le dépouillement des archives de Nausari. Son père Asa semble avoir exercé une véritable autorité. Ses fils continuèrent de jouir de prérogatives quasi royales, prérogatives que la légende a beaucoup exagérées, lorsqu'elle représente le *davar* entouré de gardes, exerçant un pouvoir absolu dans Nausari, devenu un véritable fief parsi[1]. Changa Asa joue un rôle plus modeste et en même temps plus sérieux ; il préside à l'organisation de la vie religieuse et va régler le *modus vivendi* des prêtres qu'il avait réunis. D'après le poème qui nous a déjà appris la division des diocèses, le *Kissé-i-Zardusthian-i-Hindustan*, Changa Asa, pour éviter les contestations, convoqua les prêtres de

1. Desai, *op. cit.*, p. 44.

Sanjan qui avaient accompagné le feu sacré et les prêtres Bhagarias de Nausari et décida que les Sanjanas ne s'occuperaient que de l'entretien du feu et que les autres cérémonies pour les vivants et pour les morts, même dans les familles des Sanjanas, seraient célébrées par les prêtres de Nausari [1].

La petite colonie traversa paisiblement le XVIe siècle malgré l'annexion de Nausari au grand empire mogol sous Houmayoun; une certaine activité devait exister dans le pays, car l'*Ain-i Akbari* cite Nausari comme produisant une huile parfumée très renommée. Les Parsis s'adonnèrent à ce genre d'industrie. Vous parlerai-je à ce sujet d'un certain prêtre dont un des descendants, vieillard de 82 ans, Behramji K. Dordi, vit encore? Il s'était distingué dans la fabrication de subtiles odeurs distillées avec la fleur du *moghra*. Jehangir l'ayant appelé à sa cour, il en remplit une jarre artistiquement travaillée et l'offrit à la fameuse Nur Mahal, qui lui accorda le titre de *Mulla* et un *jaghir* de 200 *bighas* de terres dans le Guzarate. Est-ce

1. Cf. Modi, *op. cit.*, p. 73.

une légende ? En tout cas, elle est gracieuse.

La vie religieuse des Parsis, par les rapports avec la Perse, avait acquis une grande intensité qui se manifesta par la culture des lettres persanes, si utile pour la correspondance avec les coreligionnaires de Yezd et de Kirman, et qui inspira une littérature spéciale, prose et poésie, tels la traduction du *Viraf Namé*, le *Kissé-i-Sendjan* et autres poèmes de ce genre. Le guzarati était réservé pour les transactions journalières. La sphère d'influence de Nausari s'étendait de Diu dans le Kathiavar jusqu'à Thana dans l'île de Salcette. Ce développement obligea de mettre à la tête de la classe sacerdotale un chef reconnu ; le choix tomba sur un prêtre savant et distingué, Meherji Rana, le premier de cette longue lignée de Dastours qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

Grâce aux recherches de M. J.-J. Modi[1], Meherji Rana, lui aussi, a été dégagé de l'obscurité dont l'enveloppaient, d'une part, l'insouciance de ses coreligionnaires, de l'autre, la calme dignité de ses descendants. Une tradition respec-

1. *The Parsees at the court of Akbar and Dastur Meherjee Rana.* — Bombay, 1903.

tée s'attachait à son nom, celle d'avoir expliqué au grand empereur Akbar les dogmes de la religion zoroastrienne. Les enfants en transmettaient le souvenir dans leurs chants, et la famille en conservait la preuve dans des firmans qui témoignaient de la libéralité des empereurs à l'égard de leur ancêtre et de son fils Kaikobad. Il me suffit de nommer l'empereur Akbar pour que se dresse devant vous la grande figure du fondateur de la puissance mogole qui donna à l'Inde l'unité qu'elle n'avait jamais connue. Si vous avez regardé les belles miniatures des empereurs de Delhi, vous vous souvenez, — car on ne peut l'oublier, — de ce vieillard aux blanches moustaches, coiffé d'un coquet turban, la tête légèrement inclinée sur cet ornement de style hindou qu'il tient délicatement à la main? C'est le fils d'Houmayoun, le Timouride, et d'Hamida, la belle Persane, né pendant la fuite éperdue de son père à travers les déserts du Sindh, dans une forteresse isolée, à peine entouré de quelques fidèles serviteurs. Pendant cinquante ans, il devait régner sur des millions de sujets! Les expéditions militaires, ses soucis d'administration ne l'empêchèrent pas de suivre ses goûts pour les discussions religieuses, grou-

pant autour de lui hindous, soufis, jainas, chrétiens et zoroastriens. La présence de ces derniers aux mémorables conférences de Fatehpur-Sikri est enregistrée par des auteurs sérieux; l'adoption de certains rites zoroastriens prouve leur influence sur l'esprit de l'empereur; mais, vers la fin du XIX[e] siècle, au sein même de la communauté, il s'éleva une discussion pour savoir qui des zoroastriens de Nausari ou des Guèbres de Perse avait eu cet honneur. Les dates sont là pour nous guider. Il est prouvé qu'Ardashir Kirmani vint dans l'Inde longtemps après que les Conférences de Fatehpur-Sikri étaient closes et pour un but défini, l'achèvement du dictionnaire, le *Fahrangi-Jehangiri*[1].

Quant à Meherji Rana, quelques lignes griffonnées par Anquetil nous apprennent que, d'après la tradition, ce fut pendant le siège de Surate qu'il fut présenté à l'empereur Akbar[2], ce qui explique la présence ultérieure des zoroastriens de Nausari à sa cour. La prééminence de leur chef, Meherji Rana, nous est révélée par la place que lui accor-

1. Cf. Modi, *op. cit.*, p. 25.
2. *Id.*, *ibid.* Communication de M. D. Menant, pp. 178-193; facsimile du *brouillon* d'Anquetil, *ad finem.*

dèrent ses compatriotes[1] et par le don de 200 *bi-*



Généalogie de la famille Meherji Rana (1903)

1. Les actes qui prouvent cette prééminence sont publiés en fac-similé et traduits, pp. 147-151, dans le travail de M. Modi.

ghas de terre situés aux environs de Nausari et plantés de palmiers et de dattiers que lui fit personnellement Akbar. Si le firman a disparu, la mention du don subsiste dans les quatre firmans accordés ultérieurement à son fils Kaikobad [1]. Ainsi se trouva élucidée à ma requête une des questions que j'avais le plus à cœur de résoudre en allant dans l'Inde. Résumée ici en quelques lignes, elle nécessita dans les archives de Nausari des recherches considérables que seul un membre de la classe sacerdotale comme M. Modi pouvait faire en connaissance de cause. Elle a fourni en même temps les plus curieux renseigne-

Fac-similé d'un autographe de Meherji Rana [2].

1. Cf. Modi, *op. cit.*, pp. 95-147.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 154. Spécimen de ces *vahis* ou cahiers conservés si jalousement jusqu'à présent dans les archives sacerdotales.

ments sur l'état intellectuel et social de la communauté et a également permis de reconstituer la généalogie de la famille Meherji Rana jusqu'à nos jours.

L'action du temps a été plus clémente pour le modeste réfugié persan que pour le puissant autocrate. Fatehpur Sikri et ses palais de marbre rose sont abandonnés ; la salle des conférences tombe en ruine ; Akbar repose dans son grandiose isolement de Sikandarah. Sa postérité est éteinte ; tandis que la maison familiale de Meherji Rana existe encore dans *Dasturvad ;* j'y ai été reçue par son descendant direct, le dastour Darabji Mahiarji ; de loin j'ai aperçu la tour où fut déposée la longue lignée de ses ancêtres. Les palmiers et les dattiers croissent sur les terres encore en possession des arrière-neveux de l'humble prêtre du Guzarate, données par le grand empereur pour le remercier de lui avoir expliqué les mystères de la religion zoroastrienne !

Meherji Rana signe en haut, 13e ligne. Quant au contenu, il y est défendu aux prêtres, entre autres, de boire du toddy, c'est-à-dire du vin de palme, dans l'exercice de leurs fonctions, et aux prêtres officiants d'être en contact avec les infidèles.



Au XVII[e] siècle, l'organisation religieuse est complète; le Dastour a le contrôle de tout le diocèse. Si nous en avions le loisir, j'ouvrirais avec vous le livre publié par un prêtre bhagaria de Nausari[1]. On y voit la manière dont le travail des prêtres était distribué et le partage des bénéfices compris. De nos jours, ce système est encore en vigueur. Si un mobed bhagaria veut prendre part à la distribution des bénéfices, il doit suivre une sorte de filière.

Quant à l'administration civile de la caste, — car les Parsis étaient une véritable caste sous ce rapport, — elle était remise, à l'instar des Hindous, entre les mains d'une délégation de membres réunis en Panchayet. La première de ces assemblées, dont la connaissance nous soit parvenue, remonte à 1642; on y enraya par des amendes les dépenses exagérées faites lors des fiançailles[2].

1. Cf. *The Genealogy of the Bhagarsath section of the Parsee priests* etc., par Ervad Rustumji J. D. Meherjirana. Nausari, 1899 (guzarati). La généalogie seule a été traduite en anglais. Pour la distribution du travail, voy. p. 196; la traduction française est encore manuscrite.

2. *Parsi Prakash*, p. 14, d'après un document conservé dans la famille Meherji Rana de Nausari.

Dans cette petite république sacerdotale, tout était réglé avec minutie; chacun occupait au conseil une place définie. On est resté fidèle à ce protocole; un personnage laïque, le *Desai*, celui qui tenait à bail les terres d'un district et les administrait pour le compte du gouvernement, y siégeait également[1]. Quoique les voyageurs ignorassent ces détails de vie intérieure, Nausari passait pour le lieu où résidait le grand prêtre et où était entretenu le feu sacré[2]. Je ne vous parlerai pas du style de ce temple ; dans l'Inde, jusqu'à nos jours, les sanctuaires des Parsis ne se distinguaient pas des autres demeures. Comme à Surate et à Broach, les fidèles vivaient dans un quartier spécial, séparé de l'étranger dont leurs lois très strictes à cette époque commandaient aussi bien au laïque qu'au prêtre d'éviter le contact. Les messages de Perse sont remplis d'injonctions à cet égard. Rien ne peut donner une idée de leur rigueur; il faut lire les

1. Desai (P. B.), *Histoire des Desais de Nausari*, 1887 (guzarati).

2. Cf. la lettre de sir Streyensham Master, dans *The Diary of William Hedges, Esq. by col. Henry Yule*, (printed for the Hakluyt Society, 1888, vol. II, p. CCXVI) ; Fryer, *A new account of East India and Persia* etc., chap. III, p. 117 ; Lord, *Traité de la religion des anciens Persans* etc., p. 170 ; Hamilton, *New Account* etc., p. 161.

textes. Ainsi au XVe siècle, Nariman Hoshang rapportera cette réponse qu'un zoroastrien ne doit manger de fruit touché par un non-zoroastrien qu'après l'avoir lavé. Plus tard nous apprenons qu'un zoroastrien ne doit pas prendre la nourriture préparée par un non-zoroastrien, même quant il voyage, ni de beurre clarifié, ni de miel préparé par un non-zoroastrien (Kaus Mahyar). Le zoroastrien ne doit pas se servir d'un ustensile de bois ou de terre dont s'est servi un non-zoroastrien, ni d'un ustensile de terre ou de cuivre fait par un non-zoroastrien qu'après l'avoir lavé trois fois; pour le dastour, il ne doit jamais cuire sa nourriture dans un vase de terre fait par un non-zoroastrien. D'ailleurs on retrouve ces mêmes défenses dans le *Dinkart*; elles sont dominées par la plus stricte de toutes à l'égard de l'infidèle, à savoir l'obligation pour le *behdin* de se purifier avec du *nirang* après avoir touché un *juddin* (Kamdin Shapur). Si nous ajoutons à ces injonctions celle de ne communiquer les mystères de l'écriture sacrée qu'aux seuls membres de la classe sacerdotale, nous voyons combien la communauté était fermée et le corps des prêtres jaloux de ses prérogatives.

Pour l'étranger, le mobed était confondu avec ses coreligionnaires. On ne connaît pas leurs prêtres par l'habit, nous dit Mandelslo, parce qu'il leur est commun, non seulement avec tous les autres Parsis, mais encore avec tous les habitants du pays d'avec lesquels on les distingue par un cordon de laine[1], c'est-à-dire le *kusti*. Les Européens ne négligeaient pas, en effet, d'étudier ce groupe ethnique cantonné le long de la côte et si différent des autres populations. Les Parsis avaient cessé d'être uniquement agriculteurs; ils faisaient la banque et le commerce; dans la grande ville de Surate, les marchands des factoreries les employaient concurremment aux Banians. C'est à ce moment que commence à se dessiner l'évolution qui, de nos jours, les a ramenés vers l'Occident.

Malgré l'uniformité et le calme de cette vie si spéciale, la population parsie connut ses jours de luttes. A la fin du XVII[e] siècle, des démêlés éclatèrent entre les deux corps de prêtres et les laïques (1686). Je vous ai parlé d'une ancienne convention qui avait réglé les droits

1. *Voyages*, etc., p. 183.

respectifs des Sanjanas et des Bhagarias et confiné les premiers dans les limites de l'*Atash-Bahram* ; ceux-ci réclamèrent le droit d'en sortir et d'officier dans leurs familles et dans celles des laïques. Cette prétention amena une rixe sanglante ; des Bhagarias furent massacrés par des laïques, et les Bhagarias ripostèrent en tuant six laïques. De là, emprisonnement des coupables à Surate, intervention de l'autorité civile musulmane ; enfin, grâce au *Modi*, le chef civil de la communauté parsie, les coupables furent relâchés[1]. Certains laïques très excités se rallièrent autour d'un Bhagaria, Minocheher Homji et eurent leur temple à part, formant ainsi une scission qui a persisté jusqu'à nos jours.

Cet état de choses nécessita en 1687 et 1691 de nouvelles conventions qui réglèrent les rapports respectifs des laïques, des Bhagarias et des Sanjanas et même des descendants de Minocheher Homji. On possède dans leurs plus petits détails tous les documents relatifs à ces discussions.

Malgré les mauvaises dispositions des partis,

1. *Parsi Prakash*, pp. 19 et 845. Cf. Modi, *op. cit.*, p. 73 et sq., M. Modi cite le passage du *Kisséh-i-Zardusthian-i-Hindustan* qui se rapporte à ce différend.

une trève de quarante ans s'ensuivit. En 1729, les laïques de Nausari réclamèrent la protection d'un haut fonctionnaire du gouvernement de Baroda (Nausari était alors entre les mains des Mahrattes) pour régler leurs rapports avec les Bhagarias qui leur avaient intenté une action judiciaire. Nous entrons ici dans une nouvelle série d'arrangements. En 1733 les laïques se réunirent pour fixer le salaire de leurs prêtres conformément à l'ancienne convention de 1686, puis l'année suivante, en présence des menées des partisans de Minocheher Homji, ils essayèrent de se passer de prêtres et célébrèrent eux-mêmes certaines cérémonies, celles du mariage et des funérailles. L'anarchie était complète; de simples prêtres n'usurpaient-ils pas le titre de Dastour ? J'abrège.

Il fallut bien dans ce désordre s'en remettre à l'arbitrage du pouvoir civil étranger, c'est-à-dire aux Hindous. En 1735 on régla les droits des Bhagarias et des partisans de Minocheher Homji et les limites de leurs diocèses furent encore une fois définies (1741). Restons-en là de ces stériles discussions pour parler d'un événement d'une importance capitale, le départ du feu sacré.

Fatigués de l'opposition séculaire des Bhagarias, les Sanjanas, sous la protection du souverain de Baroda, emportèrent leur feu Bahram à Bulsar, puis à Udvada, où il est encore [1]. Ce départ attrista profondément les gens de Nausari, et pour se consoler ils résolurent d'avoir également un feu Bahram. Autre sujet de discorde, car d'après la coutume, il ne pouvait y avoir deux feux Bahram sur le même territoire; mais Nausari tint bon et eut son temple. En 1765 on procéda à sa consécration qu'un poète, le dastour Shapurji Sanjana, célébra en vers persans.

Bombay allait suivre cet exemple et, en 1783, eut également son grand temple. Ce fut pour Nausari un commencement de déchéance, une atteinte à sa suprématie ; Bombay, qui lui était soumise, devenait un centre religieux important. Les riches négociants de Surate avaient commencé à délaisser les bords de la Tapti pour aller s'y établir et réclamaient un nombreux personnel de prêtres. Une discussion fameuse s'éleva précisément au sujet de la consécration de ces prêtres, une des plus grandes

1. Pour ces événements, voy. Modi, *op. cit.*, pp. 72-83.

prérogatives de Nausari, que Bombay réclama et finit par obtenir.

C'est ici le moment de parler de la cérémonie si curieuse de la consécration ou initiation du prêtre zoroastrien ; mais, avant de la décrire, il est utile de reprendre la question que nous avons posée au début. Sommes-nous en présence d'une classe ou d'une caste ? Pas d'une caste évidemment, car caste au sens hindou indique une organisation minutieuse, avec ses divisions et ses subdivisions, ainsi que ses lois si strictes pour le mariage, etc. Or il n'y a ni divisions ni subdivisions chez les Parsis, pas plus que de lois pour le mariage ; les filles des laïques ont pu pendant un certain temps épouser des prêtres ; mais si ce n'est pas une caste, simplement une classe, c'est au moins une classe très fermée. Les faits sont là pour le prouver. D'après l'ancienne constitution de l'Iran, le fils d'un prêtre seul peut devenir prêtre ; cette coutume se trouve dans les institutions d'Ardashir Babagan, fondateur de la dynastie sassanide.

Une des innovations attribuées au monarque ou plutôt l'une des anciennes coutumes qu'il remit en vigueur est l'obligation imposée aux

membres des différentes professions ou métiers et à leurs descendants de ne pas changer de métier ou de profession sans la permission du roi ou des autorités [1]. La répartition des hommes en quatre classes semblait offrir une garantie d'ordre et de stabilité. Le passage d'une classe dans une autre était interdit sauf dans le cas où l'individu révélait un talent particulier; on portait le cas à la connaissance du roi, et après une épreuve et une enquête minutieuse confiée aux *herbebs* et aux *mobeds*, on le transférait d'une classe dans l'autre. Le Shah Namé [2] fait remonter à Jamshed cette division que Tabari à également enregistrée [3]. Du reste les exemples de l'admission d'un étranger dans les rangs du clergé zoroastrien sont très rares. On cite toujours au XVII[e] siècle celui du Dastour qui avait réussi à prouver au roi de Perse que les zoroastriens étaient monothéistes et non pas idolâtres, ce qui épargna à ses coreligionnaires un massacre général [4].

1. *Lettre de Tansar au roi de Tabaristan* dans le *Journal Asiatique*, t. III, IX[e] série, pp. 518-520.
2. *Livre des Rois*, éd. Mohl, vol. I, pp. 49-50.
3. *Tabari*, tr. Zotenberg, t. I, p. 103.
4. *S. B. E.*; vol. V, Intr., p. xxxiii.

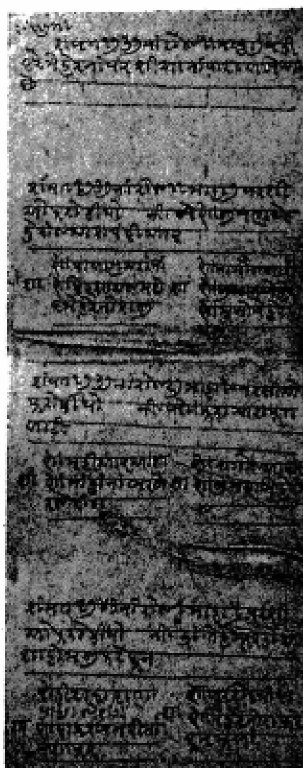
On ignore si, dans l'Inde, il y eut à l'origine de semblables exceptions ; jusqu'ici on n'en connait pas une seule. Les fils de prêtre ou les membres des familles sacerdotales ont seuls le droit d'être initiés, et ce droit peut être réclamé par tout membre d'une famille sacerdotale, quoique ses ancêtres immédiats ne s'en soient pas prévalus, et cela jusqu'à la cinquième génération. Toutefois, si nous en croyons les notes d'Anquetil, Darab, son maître, aurait essayé d'ouvrir les rangs du sacerdoce. Le nom de l'intrus est dans ses brouillons.

Maintenant, pour devenir apte à remplir les fonctions sacerdotales, il faut que le fils de prêtre passe par les deux cérémonies du *navar* et du *maratib*[1]. Le *navar* fait de lui un *herbed* ou *ervad* et le qualifie pour les fonctions secondaires du culte ; le *maratib* fait de lui un *maubad* et le rend propre à toutes les autres.

Pour le *navar*, il ne faut avoir aucun défaut physique, n'être ni bossu, ni sourd, ni aveugle, ni lépreux. Le candidat doit connaître par cœur le *Yasna*, le *Vispered* et le *Khorda Avesta*. La

1. Pour la signification de ces deux mots, cf. J.-J. Modi, *Zartoshti*, vol. I, n° II (*tir*, 1273, *A. Y.*)

cérémonie d'initiation dure un mois. Pendant les 40 jours qui la précèdent, le jeune homme, s'il a l'habitude de se raser, cesse de le faire et laisse croître ses cheveux. Il doit d'abord se soumettre deux fois à la grande purification du *barashnum*, décrite dans le *Vendidad*, qui lui fait acquérir par des rites spéciaux la pureté sans laquelle aucun des grands actes de la vie religieuse des Parsis ne peut être accompli. Avant de vous en donner un aperçu, permettez-moi de vous rappeler, comme je l'ai fait pour les rites funéraires, que, quelque insolites qu'ils nous paraissent, ils ont droit



Cahier enregistrant la consécration d'un *varasio* (communiqué à M. D. Menant (1901) par Ervad R.-M. Unvalla).

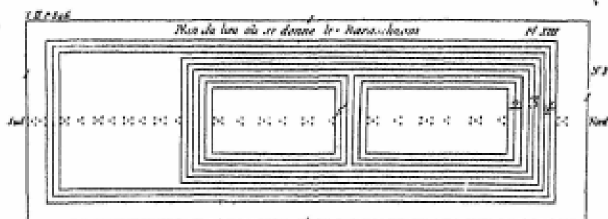
à notre respect, puisqu'ils sont encore pratiqués par une communauté croyante et éclairée.

Pour procéder à cette cérémonie, il faut deux prêtres, un chien[1], du *nirang* (urine de vache), du *nirang din* (urine de taureau)[2], des cendres bénites, des feuilles de grenadier, deux bâtons à neuf nœuds (*navgar*), l'un terminé en cuiller, l'autre garni d'un clou de fer ainsi que quelques vases pour le bain. Les deux prêtres portent ces objets et avec le can-

1. La présence du chien jusqu'ici est inexplicable et inexpliquée.

2. Le *nirang din* est l'urine provenant d'un taureau absolument blanc (*varasio*) qui doit subir une consécration qui dure six jours. Le rituel nous est conservé dans le livre de Dadabhai Kavasji vol. II, p. 194. La confection du nirang était confiée à Nausari au *pol* de Kaka Dhanpal. Anquetil en avait rapporté le rituel d'après les rivâyats. Nous donnons ci-joint un document très rare et très curieux qui enregistre la consécration d'un *varasio* à Nausari. La cérémonie fut terminée le 11e jour du 7e mois parsi, svt. 1737, A. D. 1681. Au second paragraphe on lit le nom de la personne à l'intention de laquelle la cérémonie était faite : Ervad Jivan Behroz Aspandyar. La présence de deux prêtres étant requise, à gauche, nous trouvons, à la première ligne, celui de la famille sacerdotale à laquelle revenait par suite du roulement le droit de présider cette cérémonie, Pahlan Anna ; le prêtre officiant était Ervad Kersas Jamshed Mehernosji ; à droite, le nom de la seconde famille sacerdotale appelée à officier, Naojoj Asdin ; le prêtre officiant était Minocheher Homji, le fameux Bhagaria dissident (voy. *supra* p. 263) ; or la scission remontant à 1686, en 1681 elle n'avait pas encore eu lieu. La consécration du *varasio* est un acte très important. S'il n'y a pas de *varasio*, il

didat, ses parents et des amis, se rendent au barashnum-gah, c'est-à-dire au lieu de la purification. Cet endroit doit avoir 20 yards carrés et le sol sablonneux; on dispose dans la direction de l'Ouest à l'Est une rangée de pierres par



Plan du *barashnum* donné par Anquetil[1].

groupes alternant de 3 et de 5, onze groupes de 3 et dix de 5. Le plan est scrupuleusement décrit dans le Vendidad, fargard IX, 1-11. Nous en possédons plusieurs dans les *rivâyats* conservés à la Bibliothèque nationale. Je ne puis

n'y a pas de *nirang*, et les cérémonies sont suspendues. C'est ce qui arriva à Nausari, en 1776, à la mort d'un *varasio*. Anquetil disait presque à la même époque, à propos du *nirang* et de ces cérémonies parses, que « le corps de la religion parse semble poser dessus ». (*Z. A.*, t. II, p. 544.)

1. Le plan reproduit par Anquetil est le premier qui ait été donné d'après les rivâyats. Pour l'explication du plan et de la cérémonie, cf. *Z. A.*, t. II, pp. 545-46-47-48.

décrire cette minutieuse cérémonie qui a fait



Plan du Barashnum d'après les rivâyats.
Communiqué en 1901 par Ervad R.-M. Unvalla.

l'objet de tant de questions dans la correspondance avec les Iraniens ; il faudrait toute une conférence pour bien expliquer son archaïsme, sa valeur traditionnelle et son importance que le temps n'a pas affaiblie. Je vais me contenter de faire passer sous vos yeux trois phases caractéristiques qui vous en donneront une idée très suffisante[1]. Ainsi vous voyez le prêtre offi-

1. Ces photographies et les suivantes ont été faites à mes frais pendant mon séjour à Bombay (1900-1901) par les soins de

ciant qui s'approche de l'impur et place le *navgar* sur sa tête ; l'autre prêtre le tient à distance avec le chien (1). Je vous ferai remarquer

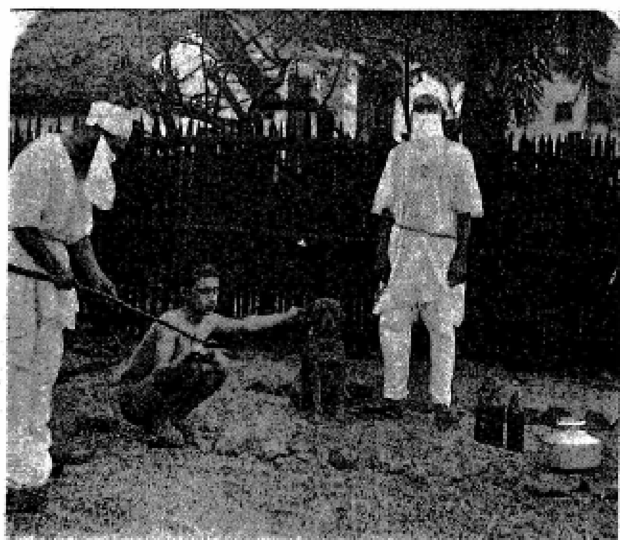


Barashnum (1)

que ce prêtre officiant doit être d'une famille de dastour, d'une sainteté reconnue et très habile dans la loi. Il faut qu'il ait au moins trente ans. — La seconde scène vous montre le prêtre officiant donnant du *nirang din* à l'impur (2);

M. Modi dans l'*Agyâri* de Colaba et présentées à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par M. Perrot dans la séance du 4 juillet 1902.

celui-ci le prend dans sa main droite pour l'appliquer sur son corps et, avec la gauche,



Barashnum (2)

touche le chien. — Dans la troisième, l'impur, maintenant purifié, revêt un costume neuf; le prêtre officiant lui présente le *navgar* et récite les dernières prières (3). Ici le rôle du chien est, je dois le dire, extraordinairement déroutant. Comment expliquer ces paroles du jeune *navar*

que lui dicte le prêtre : « L'impureté est détruite,

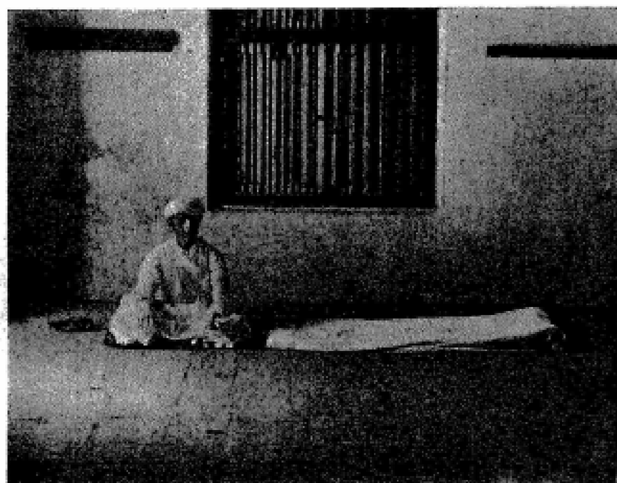


Barashnum (3)

le corps est nettoyé, l'âme est purifiée, le chien est pur, le prêtre est saint » !

Le candidat est ensuite conduit au *Derimher* (petit temple) pour y faire une sorte de retraite. Il y a toujours dans ces temples une salle destinée à cet usage. Le jeune homme y étend son lit et passe neuf nuits dans une inaction complète, les mains couvertes de *dastans*

(moufles). Il lui est enjoint de prier aux cinq *gâhs* du jour et de ne prendre que deux repas légers, matin et soir. Je passe sur une foule de détails minutieux.



Le jeune candidat à la prêtrise dans la salle du Derimher.

La seconde purification est faite à l'intention d'un homme ou d'une femme, vivant ou décédé ; les zoroastriens croient que celui au nom duquel elle est faite est lui-même purifié de ses péchés. Cette purification dure le même temps que la première et sans changement dans le ri-

tuel. Le dixième jour, le jeune prêtre retourne chez lui et y passe cinq jours dans la prière et la méditation; le sixième, il se rend en procession au temple, conduit par un Dastour, ses parents et ses amis[1]. Le jeune homme marche en tête du cortège, un châle jeté sur l'épaule, tenant à la main droite le *gurz*, c'est-à-dire la masse à tête de taureau qui évoque le souvenir de celle dont se servit Féridoun, le grand héros national, pour abattre Zohak, l'exécrable envahisseur, le meurtrier de Jamshed; elle symbolise aussi l'action du prêtre qui devra abattre, comme Féridoun abattit Zohak, les ennemis de sa religion[2]. Arrivé au temple et mis en présence du chef de l'*anjuman*, celui-ci demande à l'assemblée si elle l'admet; sur son assentiment tacite, on l'introduit dans le lieu où l'on célèbre les offices et où il récite le *yasna*. Pendant quatre jours encore, il reste dans le temple, absorbé dans la méditation et la prière; après quoi, il est *herbed* (*ervad*) et son nom est inscrit dans le *fihrist*, la liste des

1. C'est la seule partie de la cérémonie à laquelle un étranger soit admis. J'en ai été témoin à Nausari le 31 décembre 1900.
2. Cf. Modi, *The gurz as a symbol among the Zoroastrians*, dans *J. of the Anthropological Soc. of Bombay*, 28 avril 1909.

familles sacerdotales. Pour le *maratib*, il n'est

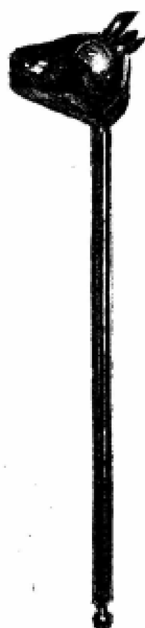


Le jeune *navar*.

besoin que d'une seule purification et de la récitation de quelques offices.

Cette initiation est-elle purement une affaire

de forme? elle semble avoir un caractère plus relevé. Ce serait une épreuve morale à l'instar des mystères mithriaques. Par exemple, l'aspirant doit passer le mois qui précède la cérémonie finale dans une sorte de retraite pour dépouiller ses pensées de toute mondanité, et pendant les neuf derniers jours, lorsqu'il a été initié, il ne doit prendre qu'un seul repas, comme pour l'obliger à refréner ses besoins physiques; en outre, pendant la période comprise entre les deux purifications, il couche sur la dure, mange peu et à des heures réglées, se tient dans l'isolement et garde le silence, en signe de mortification.



Le *gurz*[1].

Cette cérémonie aurait donc été à la fois une initiation et une épreuve. En est-il encore ainsi? La plupart des jeunes gens de la classe sacerdotale se font initier, même s'ils embrassent d'autres carrières, et par le fait peut-être

1. Le *gurz*, conservé au Musée Guimet, m'a été offert à Nausari par M. Ranji.

retirent-ils un bénéfice moral de cette retraite qui les force à rentrer en eux-mêmes et à réfléchir sur les vérités de leur religion avant de se lancer dans un monde où ils seront, religieusement parlant, fort isolés.

Où trouve-t-on le rituel de l'initiation ? Il y a dans la correspondance avec les frères de Perse une foule de questions à ce sujet ; citons par exemple le *rivâyat* de Burzo Kamdin[1]. Pour guider le clergé moderne, il y a dans le livre de M. Dadabhai Kavasji une description du *navar* directement inspirée de la tradition (2e liv., p. 85), dont les membres de la famille (*pol*) Mahyar Fredun de Nausari étaient les dépositaires. M. B.-B. Patell a vulgarisé cette description au point de vue des coutumes dans son volume des *Parsis du Guzarate*. Inutile de consulter les savants européens ; d'ailleurs, Anquetil, bien qu'il ait eu en main une foule de renseignements, a omis toute allusion à cette cérémonie, faute d'en avoir été témoin, sans doute. Il s'est contenté de parler des devoirs des prêtres[2].

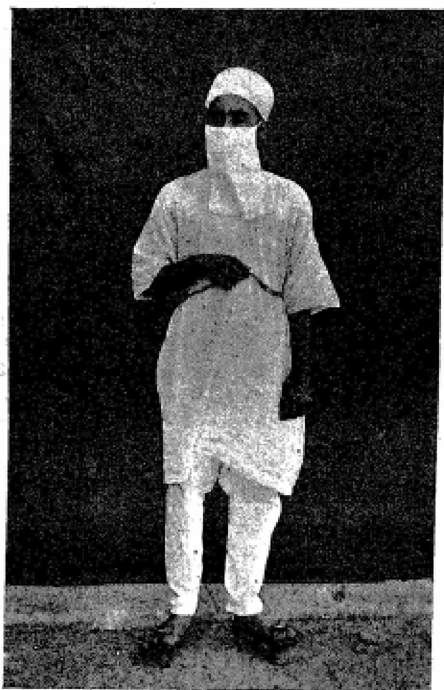
1. *Bombay University Library*, ms., vol. II, fol. 458a.
2. *Z. A.*, t. II, pp. 567 et 572.

Si la tradition guidait les cérémonies de l'initiation, elle intervenait également pour diriger l'éducation spirituelle et morale du candidat. Les devoirs des quatre classes de la population ont toujours été rigoureusement définis : le guerrier doit châtier les ennemis du pays et maintenir la paix ; l'agriculteur labourer la terre, l'artisan faire son travail et en demander un salaire raisonnable ; au prêtre de s'occuper de la conservation de la religion, du culte de Dieu, des décrets, des traditions et des coutumes de la bonne loi et de l'instruction morale du peuple ; aussi cette tradition, si souvent évoquée, lui proposait-elle un modèle idéal. Le prêtre est pieux, il parle bien, il est véridique, il sait chanter les *gâthas*, il connaît les *nirangs*, il a bonne réputation, il est bienveillant de caractère et d'âme, il doit réciter correctement le texte, etc. Ces qualités, il ne saurait les oublier, car on les lui rappelle sans cesse dans les messages de Perse[1].

Voici le jeune *herbed* apte à se livrer aux fonctions du sacerdoce ; ces fonctions vont lui

1. *Les quinze qualités du mobed* sont énumérées entre autres dans le *Rivâyat* de Darab Hormuzdyar conservé à la Bibliothèque de l'Université de Bombay, vol. II, fol. 382, a l. f.

créer une vie assez retirée; il ne sortira guère des limites du temple et les rites purificatoires



Prêtre en état de pureté.

l'éloigneront de tout contact avec l'étranger. Lorsqu'il est en état de pureté, prêt à entrer

dans la chambre du feu ou à célébrer les offices à l'*urvis-gâh*, il est obligé à une surveillance sur lui-même qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer au point de vue des exigences rituelles; ainsi il ne doit pas rester nu-tête, ni couper ses cheveux, ni se raser; si son turban tombe à terre, s'il voyage en chemin de fer ou par mer, il perd cette pureté qu'il a obtenue par la laborieuse épreuve du *barashnum*. Sa femme partage bon nombre de ses prérogatives. On peut se demander si ces prérogatives allaient jusqu'à l'associer à la célébration de certaines cérémonies, le *no-zoud* entre autres[1]? En tous cas, elle seule pourra préparer les aliments du prêtre et du Dastour; c'est elle aussi qui tissera la ceinture sacrée ou *kusti* et préparera les pains *darouns* usités dans les offices. Le bénéfice qu'elle en retirera lui permettra de pourvoir aux besoins du ménage, car son mari gagne peu. La récitation des prières, la garde d'un petit sanctuaire dans une localité isolée, la célébration du *naojote* (investiture du *sudrah-kusti*), du mariage et des funérailles ne sont pas toujours très lucratives. C'est ce qui explique cette sorte

1. Cf. Anquetil Duperron, *Z. A.*, t. II, p. 553.

d'âpreté que nous avons remarquée si souvent, et plus le temps a marché, plus la vie du prêtre, du simple *mobed*, a été difficile. Jadis, sans façon, sans invitation, la blanche cohorte arrivait en foule prendre part au don d'argent, l'*ashodad*, distribué au moment des mariages et des funérailles ; mais les assemblées des notables sévirent et obligèrent les prêtres à s'abstenir de paraître s'ils n'étaient pas conviés (1823). Quoique entouré du respect de ses ouailles, tenues par leur religion à pourvoir aux besoins de leur mobed, — les voyageurs l'ont remarqué[1], — celui-ci vivait parfois dans la gêne et embrassait ou laissait ses enfants embrasser d'autres carrières, ce qui est d'ailleurs autorisé par d'anciens traités[2].



Cet exposé, si incomplet en comparaison des matériaux dont on dispose, le serait plus encore si, avant de finir, nous ne parlions de l'état intellectuel de cette classe dont nous avons retracé la vie extérieure. Y trouverons-nous

1. Cf. Mandelslo, *Voyages*, etc., p. 183, et Lord, *Traité de la religion des anciens Persans*, *tr.*, pp. 178-190.
2. Cf. *Dadistan*, XLVI, 46.

une certaine activité, un peu d'indépendance? L'ignorance du texte, la soumission aveugle à la tradition devaient malheureusement restreindre la recherche individuelle et faire taire la curiosité. Les rapports avec la Perse favorisèrent cet état d'esprit. La possibilité d'avoir si facilement des renseignements paralysait tout effort. Si l'on consulte les rivâyats dans l'excellente compilation (en guzarati) du dastour Darab Hormuzdyar, où sont groupées suivant l'ordre des matières traitées les demandes et les réponses, on est frappé de la diversité des sujets : ainsi le Parsi de l'Inde demandera des renseignements aussi bien sur la manière de faire la banque, d'éviter l'agiotage et les gains illicites que sur les vertus qu'il faut pratiquer ou encore sur la personne qui doit garder le chien pendant qu'on donne le *barashnum* à une femme.

Quand les discussions s'élèveront, elles porteront sur de puériles questions, par exemple, s'il faut mettre un voile sur le visage d'un défunt. Les querelles au sujet de la réforme du calendrier et de l'intercalation, de même que les nouveautés préconisées par Darab, ne troubleront pas Nausari comme le diocèse voisin

de Broach; Nausari restera attaché à la coutume, et, je le répète, si Anquetil, au lieu d'étudier à Surate, était venu à Nausari, il n'aurait pas rapporté les manuscrits qui sont déposés à la Bibliothèque nationale ni trouvé de Dastour pour lui dicter sa traduction. La vie religieuse de Nausari a complètement échappé à notre éminent compatriote, qui n'y alla que pour se renseigner sur un manuscrit.

Les prêtres instruits n'ont jamais manqué. Il y a eu surtout d'excellents copistes; la copie des manuscrits était une œuvre bénie qui profitait au copiste et à celui qui avait commandé le travail; mais à Nausari, pas plus que dans aucun des autres *panthaks*, il n'y eut d'écoles, de conciles, d'assemblées générales. Le Dastour et le conseil des anciens réglaient les contestations, réprimaient les écarts des mobeds; l'exclusion de la communauté était le châtiment suprême.

Ainsi s'explique la conservation de la foi héréditaire. Les voyageurs ne s'y sont pas trompés; ils ont noté l'opposition des Parsis au prosélytisme et leur horreur du changement de foi. Toutefois sans aller jusqu'à l'abjuration, on pourrait croire que leur longue vie com-

mune avec des peuples de race et de religion différentes arriverait à les influencer et que des doctrines étrangères se glisseraient insidieusement parmi les leurs. Il n'en est rien. Dès leur arrivée dans l'Inde, ils avaient fait, il est vrai, des concessions importantes, celles de l'adoption de la langue et du costume hindou et de quelques cérémonies telles que les fêtes nuptiales. Ce fut tout. On pourra relever parmi eux des coutumes superstitieuses locales, nulle déformation du dogme. Le Panchayet suffira pour empêcher les femmes de fréquenter les sanctuaires hindous ou les durgahs des Pirs musulmans. L'ascétisme des Hindous les laissera indifférents; un Dastour de Nausari se fit *yogi*, dit-on. C'est une exception toujours citée.

Pour l'Islam, si beaucoup de Parsis n'échappèrent pas aux violences de la conquête et périrent en défendant Sanjan, ils ne furent pas systématiquement persécutés. Prêtèrent-ils l'oreille aux prédications des missionnaires ismaëliens qui firent à un moment une propagande si active dans le Guzarate? L'un d'eux, Nour Satagour, aurait même épousé, dit-on, la fille du Rajah de Nausari. Il est évident que, quoi qu'on dise, il dut y avoir un certain nombre d'égarés

soit chez les Hindous, soit chez les Musulmans, car une réponse des rivâyats rapportée par Nariman Hoshang semble les viser, en permettant la réadmission d'un zoroastrien dans la communauté après qu'il aura récité un *patet* et qu'il aura été purifié par le *barashnum*. C'étaient ceux-là sans doute à qui Changa Asa distribuait le cordon sacré.

Quant à l'influence occidentale, nulle au point de vue chrétien, sérieuse au point de vue social et intellectuel, elle ne pénètre que peu à peu à Nausari. Le grand madrassah pour l'instruction des prêtres n'avait pas tout d'abord rallié d'élèves. L'enseignement religieux d'après les méthodes surannées des vieux maîtres suffisait; on commence seulement à s'en préoccuper. Les hommes éminents sortis de la classe sacerdotale tels que Dadabhai Naoroji ou Jamshedji Tata ont fait leur évolution en dehors de leur ville natale.

L'archaïsme! tel est le véritable caractère de Nausari. La petite communauté zoroastrienne, au milieu de la désagrégation des autres communautés du Guzarate, — désagrégation due à des causes politiques et économiques que nous n'avons pas à discuter ici, — possède

encore l'antique organisation qui plaçait chaque diocèse sous la loi d'un Dastour et jouit d'une autonomie paternelle qui rappelle les jours anciens. Le quartier de *Motafalia*, à l'écart de la ville mahratte, représente le lieu où s'établirent les premiers colons et reste la « place forte » du Zoroastrisme. Aussi est-ce là que se retrempent avec bonheur les pieux croyants qui, à l'ombre des manguiers et des cocotiers, viennent mener près de leurs sanctuaires vénérés la vie pure et simple de leurs ancêtres. Pour celui qui veut étudier la religion zoroastrienne, c'est le lieu où il peut puiser les enseignements de la tradition et remonter le plus sûrement le cours des âges.

26 mars 1911.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXVI

PAGES

Chalon-s.-Saône. – Imprimerie Française et Orientale, E. BERTRAND 680


New Delhi